آیا صوفیه
٩٥٩

داماد پاشازاده مصطفى بك قوللرينك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ● ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة
البيضاء ● حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء ● كشجرة طيبة
اصلها ثابت وفرعها في السماء ● اوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا
وهاجا ● واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا ● حتى صادفت
بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ● ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا
والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا ● وجعله لواضح المحجة سلطانا
نصيرا ● محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا ● وداعيا الى الله باذنه وسراجا
منيرا ● ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان ● واعتصم فيها
بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان ● واغتنم في تشريف ساحته كرامة الاستصحاب
والاستحسان ● من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان ● وبعد فان علم
الاصول ● الجامع بين المعقول والمنقول ● النافع في الوصول الى مدارك المحصول
اجل ما يتسنم في احكام الشرع قبول القبول ● واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق
عقول العقول ● وان كتاب التنقيح ● مع شرحه المسمى بالتوضيح ● للامام المحقق و
النحرير المدقق علم الهدى ● وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ● ومنقح
اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام ● اعلى الله درجته في دار
السلام ● كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ● ونصاب كامل من خزانة
كل منتخب كافي ● بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط ● وكنز مغن عما سواه ● من كل
وجيز ووسيط ● فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ● وهو نهاية
في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ● نعم قد سلك في منهاجا بديعا في كشف
اسرار التحقيق ● واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق ● مع تشريف
زيادات ما مستها ايدي الافكار ● ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولو
الابصار ● ولهذا طار كالامطار في الاقطار ● وصار كالامثال في الامصار ● و
نال في الآفاق حظا من الاشتهار ● ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ● ولقد

صادفت مختارى بما وراء النهر ● لكثير من فضلاء الدهر ● افئدة تهوى اليه
واكبادا هائمة عليه ● وعقولا جاثية بين يديه ● ورغبات مستوقفة المطايا
لديه ● معتصمين في كشف استاره ● بالحواشي والاطراف ● قانعين في
بحار اسراره ● عن اللآلي بالاصداف ● لا يحل انامل الانظار عقد معضلاته
ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته ● فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ
مستورة ● وخرائده في خيام الاستتار مقصورة ● ترى حواليها هما متشوقة
الاعناق ● ودون الوصول اليها اعينا شاخصة الاحداق ● فامرت
بنان الالهام ● كوتهم من الاوهام ● ان اخوض في لجج فوائده ● واغوص
على غرر فرائده ● وانشر مطويات رموزه ● واظهر مخفيات كنوزه ● واسهل
مسالك شعابه ● واذلل شوارد صعابه ● بحيث يصير المتن مشروحا ● ويزيد
الشرح بيانا ووضوحا ● فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر ● و
احتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر ● راكبا كل صعب وذلول ● لاقتناص شوارد
الاصول ● وتاركا علالة الجد في الوصول ● الى مقاصد الابواب والفصول
حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب ● وامطت عن
وجوه خرائده قناع الارتياب ● ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى
كشف حقايق التنقيح ● مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده ● وتفسير
مقاصد الكتاب وتكثير فوائده ● مع تنقيح لما آثر المصنف بسط الكلام ● و
توضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام ● في ضمن تقريرات ينفتح لورودها اصداف
الاذان ● وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان ● وتوجيهات ينشط
لاستماعها الكسلان ● وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان ● معولا في متون
الرواية ● على ما اشتهر من الكتب الشريفة ● ومعرجا في عيون الدراية ● على ما
تقرر من النكت اللطيفة ● وسيحمده الغائص في بحار التحقيق ● الفائض عليه
انوار التوفيق ● ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن
حقايقه ● الا الماهر من علماء الفريقين ● ولا يتاهل للاطلاع على دقايقه الا
البارع في اصول المذهبين ● مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل و
احاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل ● والله عز سلطانه ولي الاعانة والتاييد
والملي بافاضة الاجابة والتسديد ● وهو حسبي ونعم الوكيل ● قوله بسم الله الرحمن

حامداً حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامداً آثر
طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله
واحمد الله لتسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبتدأ فيه
بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيداً للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية
كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضين ظاهراً اذ الابتداء باحد الامرين
يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء
به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية
والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز
ان يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة
المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا
الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولاً وثانياً فيحتمل وجوهاً الاول
ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تع يستحق الحمد اولاً لكمال ذاته وعظمة صفاته
وثانياً لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب
الثاني ان نعم الله تع على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولاً وايجاد وابقاء ثانياً
فيحمده على القسمين تأسياً بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع
وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولاً وفي السبا الى الايجاد ثانياً
وفي الملائكة الى الابقاء ثانياً الثالث الملاحظة كقوله تع وله الحمد في الاولى والآخرة
على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من
نواله وفي الآخرة على ما نشاهد من كبريائه ونعاين من نعمائه التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تع وآخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء
في داري البقاء والفناء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانياً اي صارفاً عاطفاً
على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من
الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله
تع يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة
الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف

اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالماً بانه المستحق للثناء وحده
فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامداً وغيره لا يقارن
الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركاً باسم
الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتداً من حين الاخذ في التصنيف الى
الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه
الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى نادباً الحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وح
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامداً ثانياً بمعنى
عازماً عليه فلا يلزم الجمع بينهما **قوله** وعلى افضل رسله مصلياً لما كان اجل النعم
الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام
وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة
وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخة المقررة تقوية لشانه وتنبيه على ان كونه افضل
الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب للتعيير
للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه
عند صلوته ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عم
وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمناً وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرائن
الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح
وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية
السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولاً وثانياً على الظرفية
واما التنوين في اولاً مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل
فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلاً وهذا معنى ما قال في
الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاماً اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول
لقيته عاماً اولاً ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله**
سعد جده ايهام اذ الجد البخت واب الاب **قوله** وفقني الله التوفيق جعل الاسباب
متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمصرح
كثيراً ما يتسامح في صلات الافعال ميلاً منه الى جانب المعنى **قوله** وفض من فضضت
ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام
الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء

المختوم الذی لا یطلع علی مخزوناته ولا یحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه علی الطالبین
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة
علی قواعد المعقول ای مبنیة علی الوجوه والشرائط المذکورة فی علم المیزان لا کما هو دأب
قدماء المشایخ من الاقتصار علی حصول المقصود **قوله** وترتیب انیق ای حسن معجب
یرید به بعض ما تصرف فیه من التقدیم والتاخیر فی المباحث والابواب علی الوجه
الاحسن الالیق والصواب لم یسبقنی الی مثله سبقت العالمین الی المعالی **قوله**
لم یبلغ صفة تدقیقات والعاید محذوف ای لم یبلغها فرسان علم الاصول الی
هذه الغایة من الزمان او المراد لم یصل فرسان هذا العلم الی تلک الغایة
من التدقیق فیکون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدیة البلوغ بالی لجعله
بمعنی الوصول والانتهاء **قوله** سمیت هذا الکتاب جواب لما وضع اسم
الاشارة موضع الضمیر لکمال العنایة بتمییزه فان قلت لما لثبوت الثانی لثبوت
الاول فیقتضی سببیة ما ذکر بعد لما لتسمیة الکتاب بالتوضیح فما وجهه قلت
وجهه ان الضمیر فی اتمامه للشرح المذکور الموصوف بانه شرح لمشکلات التنقیح وفتح
لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله علی الامور المذکورة یصلح سببا لتسمیته
بالتوضیح فی حل غوامض التنقیح **قوله** الیه یصعد افتتاح غریب واقتباس
لطیف ای بالضمیر قبل الذکر دلالة علی حضور ذکر الله فی قلب المؤمن سیما عند
افتتاح الکلام فی اصول الشرع واشارة الی ان الله تعالی متعین لتوجه المحامد الیه لا
یفتقر الی التصریح بذکره ولا یذهب الوهم الی غیره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء
والنوال وایماء الی ان الشارع فی العلوم الاسلامیة ینبغی ان یکون مطمح نظره ومقصد
همته جناب الحق تع وتقدس ویقتصر علی طلب رضاه ولا یلتفت الی ما هواه
لا یقال ان ابتدئ المتن بالتسمیة فلا اضمار قبل الذکر وان لم یبتدأ لزم ترک
العمل بالسنة لانا نقول یکفی فی العمل بالسنة ان یذکر التسمیة باللسان او یخطر بالبال
او یکتب علی قصد التبرک من غیر ان یجعل جزء من الکتاب وعلی کل تقدیر یکون
الاضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب الصعود لحرکة الی العالی مکانا وجهة استعیر
للتوجه الی العالی قدرا ومرتبة والکلم من الکلمة بمنزلة التمر من التمرة یفرق بین الجنس
وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه کثیرا ما یسمی جمعا نظرا الی المعنی الجنسی ولاعتبار
جانبی اللفظ والمعنی یجوز فی وصفه التذکیر والتانیث قال الله تع کانهم اعجاز نخل

منقعر ای منقطع من مغارسه ساقط علی وجه الارض وقال کانهم اعجاز نخل خاویة
ای متاکلة الاجواف ثم الکلم غلب علی الکثیر لا یستعمل فی الواحد البتة حتی توهم بعضهم
انها جمع کلمة ولیس علی حد تمر وتمرة الا ان الکلم الطیب بتذکیر الوصف یدل علی
ما ذکرنا مع ان فعلا لیس من ابنیة الجمع فلا ینبغی ان یشک فی انه جمع کتمر ورکب
ولیس بجمع کعنب ورتب ففی قوله الکلم ان کان جمعا حزازة ولا یخفی والصواب
وان کان بالواو **قوله** من محامد حال من الکلم بیانا له علی ما قال النبی عم هو سبحان
الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر اذا قالها العبد عرج بها الملک الی السماء
فحیا بها وجه الرحمن فاذا لم یکن عمل صالح لم یقبل وانما صلح لجمع المنکر بیانا للمعرف
المستغرق لما سیجیء من ان النکرة تع بالوصف کامرأة کوفیة ولان التنکیر ههنا
للتکثیر وهو یناسب التعمیم والمحامد جمع محمدة بمعنی الحمد وهو مقابلة الجمیل من نعمة او
غیرها بالثناء والتعظیم باللسان والشکر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظیم المنعم
قولا او عملا او اعتقادا فاختصاص الحمد باللسان کان بیان الکلم بها انسب
والمشارع جمع مشرعة الماء وهی مورد الشاربة والشرع والشریعة ما شرع
الله لعباده من الدین ای اظهر وبین وحاصله الطریقة المعهودة الثابتة
من النبی ثم جعلها علی طریق الاستعارة المکنیة بمنزلة روضات وجنان
فاثبت لها مشارع یردها المتعطشون الی ذلال الرحمة والرضوان وبهذا الطریق
اثبت لقبول العبادة الذی هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران
ریح الصبا التی بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ریح
الصبا ومهبها المستوی مطلع الشمس اذا استوی اللیل والنهار ویقابلها
الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فی الهواء ثم تسوقه فاذا
علا کشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه علی بعض حتی یصیر کسفا
واحدا ثم ینزل مطرا ینمی به الاشجار والقبول الثانی من المصادر الشاذة لم یسمع
له ثان والنماء الزیادة والارتفاع نمی ینمی نماء ونما ینمو نموا وحقیقة النمو الزیادة
فی اقطار الجسم علی تناسب طبیعی ثم فی وصف المحامد بما ذکر تلمیح الی قوله ضرب
الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء فان المحامد لما کانت
هی الکلم الطیب والکلمة الطیبة کشجرة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الا[illegible] والاعتقادات
وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقیق ذلک ان الحمد وان کان [illegible] یغل

اللسان خاصة الآن حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول
القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال
والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل
لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه
لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة
لها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه
وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان الشجرة الحامد اصلا
ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله
تع مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرايع
والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد
للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق المحامد
ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التضعيف فيه ودلالة على جلالة
قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة
الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة
ادلتها الكلية ومبانيها الاصول ما يبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات
وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على دنو الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة
احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل
مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك
نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه
رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم
الاصول فوق الفقه دون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة
على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على
معرفة الباري تع وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل
عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبها
لاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يامن غوائل عدو الدين وعذاب
النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام يستند الى ادلة جزئية

يرجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب
الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس
ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اي الغائصين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام عن قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر
يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس
فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت
قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما تؤخر حيث تؤخر
لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر
على ما هو غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا
يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو
غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه و
سيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة
على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان
المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن
التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال يبتلون
بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على
خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بكبح عنان الذهن تقول كبحت الدابة اذا جذبتها
اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اي اودع الله الاسرار
في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه
ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله**
منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء
اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث
على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع جزالة لان المعاني
التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة
منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان

المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما
وحقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصوص
قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول
الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او
المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ
ادلة السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبتني عليه اكثر
الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة
عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين
فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي
عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فاتفهام كوز اي مدفون من ركزت
الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه عباراته
الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة و
الرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموزا الى غوامض حذف
الجار فاوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة هي اللطيفة المنقحة من نكت
في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في انتاج اشاراته
الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين
واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجزع وشذبته اذا قطعت
ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة
والكلام لايخ عن تعريض بما في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت
يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في
التعريفات والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير
ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله مورداً فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه
وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة
بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته
عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقيل انه ببلاغته
وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تع العقول عن

المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز القرآن كونه ابلغ من
الكلام في
جميع ما عداه يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف
ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع
وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التي توخذ
عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي
الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته
في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفايقة حتى كانه يتقرب الى
السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعاني ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته
والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط
لان الله تع قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزاً فما معنى قوله ابلغ من جميع ما
عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا
يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح يتعدد طريق
الاعجاز ايضا بان يكون على الطريق الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن
الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تع ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه ابلغ من
كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني
ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او في ما يقرب منه متحد باعتبار انه خد من الكلام
هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن معارضته للغير والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه
ليس له حد تضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه
اما من مقاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو
القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم
الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل
بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه
وستعرف بيان الانحصار في الثلثة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لانه
من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات
المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عنده

الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم لحنين تشوقت نفس
السامع الى التعريف لتميز العلم عنده قال المص هو الذي اذكره اصول الفقه اغناءً
للسامع عن السؤال وقال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول
الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم
التعريف اللقبي نظراً الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي
بمنزلة البسيط من المركب والمصنف رح قدم الاضافي نظراً الى ان المنقول عنه مقدم
والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي
لما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره
تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه
عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفرداً كعبد الله قال فنعرفها
اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم
مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر
بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما
تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف
اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفردات الغير البينة ضرورة
توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة
الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلاً دليل المسئلة ما
يختص بها باعتبار كونه دليلاً عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند
فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث يبتني عليه وبهذا
القيد خرج ادلة الفقه مثلاً من حيث تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع
لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافات الا انه كثيراً ما يحذف لشهرة
امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل
فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف
الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على
الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل
الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة

الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما
يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع
ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي
الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي
قطعاً قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه ابتناء
السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر واراد ما هو
المعتبر في العرف من ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعاً
فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل
في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي
وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد
الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي
قوله اعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع
النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها
من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي
الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير
احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير
عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على
الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة
في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية
بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية
واذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية
اولا وعلى الاول اما ان يكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه
فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد
تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او كالمركب منهما
وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع موضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد
تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على
تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات

لا يكون الا اسمياً اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسمياً
وقد يكون حقيقياً اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان
تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهية الاعتبارية اسمي البتة
قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد
تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها
بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة
الطالبة لوجود الشيء المتاخر عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ
من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار
اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف
قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون
غيرها ولهذا اصرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجوده قد يكون
اسمياً وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقياً مثلاً تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل
يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفاً
حقيقياً قوله وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد
فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطرداً كلياً اي كل ما صدق عليه الحد صدق
عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعاً
عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم
العرف وهو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان
ضاحك وبالعكس اذ كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي
ليس كل حيوان انساناً فلذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود وصدق عليه الحد
عكساً لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكماً كلياً
بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس
الاثبات نفي فغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم
يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل
واحد وهو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف
الاصل تعريف اسمي لانه يتبين ان تعريف لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب
الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا

دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسمياً كان او غيره وفي
الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل
لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود
الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة
السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان
ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآلات النجار و
قابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل
لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة
الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف
مانعاً وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما
الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من موضوعاتها وقد صرح
المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز
الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء
معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر
الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل
كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان
كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان
كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة ولا شك
ان الامور مادة للفكر واصل مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسياً وهو ظاهر ولا
عقلياً بتفسير المص وهو ترتيب الحكم على دليله قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين
مقبولاً ومزيفاً وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم
ذكر من عنده تعريفاً ثالثاً والاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد
بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية
اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المص المعرفة بادراك الجزئيات
عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلاً ولا اصطلاحاً وذهب في قوله ما لها
وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازاً
عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التعريف لشهرة

المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او
من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل
مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون
الاجماع حجة والايماء واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما السلام
وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم
الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه ايجابا او سلبا وفي اصطلاح
الاصول على خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي
اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى تصديقا
وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان
الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد بالحكم
النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا
اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن
التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة
التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا
التقدير والمصرح جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف
في تبيين فوايد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي
ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب
بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف
عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف
على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم
وبدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبالتقييد
بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما
قال الخطاب بما يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف
على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد
بالشرع خطاب الله تع او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم
على الايمان بالله تع وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ع ودلالة معجزاته لا يقتضي
توقفه على وجوب الايمان والتصديق لا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس

الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه
على الشرع كما هو المذهب عندهم **قوله** ثم الشرعي اى المتوقف على الشرع اما نظري
لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون
الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه
كلام سيجيء **قوله** اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام
ويج لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان
لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام
اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب
فهو قديم لا يحصل من الشيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل
فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند
الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان
العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه
قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة
قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال
والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد
الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمصرح توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم
بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل
مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج
علم جبرئيل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع
الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات **قوله** ولما عرف
الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين
تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ وتعريف الفقه
والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان
كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفح كتبهم
فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو
ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا

فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه
ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلاً
اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع
من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بافعال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك
مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تع يدل على ان لا حكم الا خطابه
وقد وجب طاعة النبي عم واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجبت
طاعتهم بايجاب الله تع اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع
لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه و
يخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة
الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك
وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو
التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء
او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تع المتعلق بفعل المكلف من
هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها
افعال المكلفين وهو ظ قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة
اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم
كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً ولكونه معللاً بالحادث كقولنا حلت بالنكاح
وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة أو وهي للتشكيك والترديد فينافي
التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك
لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصرح في تفسير
الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف
الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد
ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون
الحادث علامة ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات
والحادث يصلح امارة ومعرفاً للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان أو
ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق

التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد
في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع
اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا
نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكماً فلا مساحة معه وعليه تغيير التعريف ولو
سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده
ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة
حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط
والموانع والمصرح ذهب الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي
فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء والتخيير اي
في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على
اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلاً اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب
الوضعي حكماً ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه
ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف
ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف
يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه
تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا
قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تع الى آخره اشارة
الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف
رح ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من
الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصرح اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى
الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيداً مفيداً مخرجاً لوجوب الايمان ونحوه واذا كان
تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد
اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على
الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي
اسناداً الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكرراً
لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع

فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج
بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب
من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول
اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض
الاول ان المقصر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تع
وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب
ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تع الثاني ان الحكم هو
الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب
الله تع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه
منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه
وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون
اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم
كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام
التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من
مال الصبي ورده المصر اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة
وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه
وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان
لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان
تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء
التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به
موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة
ويامره بها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول
للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تع واجاب بان القياس مظهر للحكم لا
مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان

كلا منهما كاشف عن خطاب الله تع ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع
انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب
الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف
الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل
بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل
ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار
عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن
تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية
مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع
حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع
والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد
العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية لقيد
اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب
الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر
الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تع الخروج يكون
تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا
خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الى آخره تعريفا للحكم
على زعم المصر لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسيرا فتسير **قوله** فيدخل
في حد الفقه آه يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن
الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما يشبه
ذلك لانها احكام لا يدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم
الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى
المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصر العلم
بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس
ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه وكانه

لشيئ ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يزاد عليه آه المصطلح بين الشافعية
ان العلم بالاحكام انما تسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان
العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب
او الاستدلال فالامام قيده في المحصول لاحكام التي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة
وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم وامثال ذلك فانه لا يسمى فقها
بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم
يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم
ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى
يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية
وحدها لا تسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس
من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا
ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض
عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام
اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر
كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها
لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط
المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم
احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث
اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من
هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل
بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة و
بهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا
مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها
وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ

ثم

ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من
الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم
ومنها ما هو العكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس و
منها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا
القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع
الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي
ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع
ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة
الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب
بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ
البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من
الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط
التي بها يتمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف بانه
اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تفسير معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء
او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض
الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك
ولا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ
فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رض حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد
فيه النص ولم يقل النبي عم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ
العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم
علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا
لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله**
بل هو العلم بتعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام
يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر بزوال الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع
الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم تمامه احكام سمي فقيها وقيد نزول الوحي

بالظهور احترازاً عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقه معرفته
قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقروناً بملكة استنباط الفروع
القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد
سماع النص للعالم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول
اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها
نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون
الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول
الغاشين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها
المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل
القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال
المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية
مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها
قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس
له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط
القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو
عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي
يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علماً بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر
وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي م ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع
والنص ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا
يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي م لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد به العلم
بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله
في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجاً عن
الفقه وذلك معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقيه بالنسبة الى من ادى
اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئاً
آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم
يعرفوا كثيراً من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من
الوقايع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الكل

الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار ولو سلم فيلزم ان لا
يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعاً ظاهراً على الاكثر
فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلاف قوله فجوابه اولاً منع
بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به
النص او الاجماع ايضاً انما يكون قطعياً اذا كان ثبوتهما ايضاً قطعياً للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثانياً هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم
مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت
اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن
في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن
المجتهد فهو ثابت في علم الله تع فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعياً فيصح اطلاق
العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض
والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنوناً معلوماً بملاحظة هذا القياس وهو
انه قد علم كونه مظنوناً للمجتهد وكل ما علم كونه مظنوناً للمجتهد علم كونه ثابتاً في نفس الامر قطعياً
بناءً على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان
كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم
يكن ثابتاً في علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعياً لكن يلزم على
الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون
الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً وانت تعلم
ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام
ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل
القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تع والا لم يجب العمل به وكل ما
علم قطعاً انه حكم الله تع فهو معلوم قطعاً وكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم
المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وجوابه انا لا نسلم
ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حكم الله تع لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما
يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل
ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعاً
لا معنى له اصلاً قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا

بيان ماصدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه
ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير
الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل
من الرسول عم اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان
اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول
الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل
للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال
في صله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة
الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد
الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه
من الخصوص الى العموم ومن هنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع
والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول
انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن و
لهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه
مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء
آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان تعدد
القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف
الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى
الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا
مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل
بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة و
ابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على
شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف
غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني
على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة

التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد
في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت
لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد
حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام
في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها
وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا
نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه
ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر
الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا
فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس
بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم
فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس
فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها
وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف
القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا
وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص
لا حاجة الى اضافة العلم اليه الآن لقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك
والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه
القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب
القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها
الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل
بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ
على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب
صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق
عبثا ولم يترك سدى بل يتعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل
يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع

بجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع
على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهاً ثم نظروا في تفاصيل
تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة
وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالاً من غير نظر
الى تفصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية
الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالاً وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل
بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها
التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان
الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد يشعر بقيد الاجمال
وزاد المص قيد التحقيق احترازاً عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده
مما يتوصل به الى الفقه توصلاً قريباً بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط
او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب ما يحفظ
وضعاً او معترض يهدم وضعاً الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه
وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصاً بالفقه قوله ونعني بالقضايا
الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله
على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث افادته الحكم
اخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوباً
ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة
فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه
في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً وموضوع المط يسمى اصغر ومحموله اكبر و
الدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى و
الاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط
والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار
الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او
موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلاً اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع

وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط
وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب هي الكبرى
والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا
الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل
الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول
ليخرج المط الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل
القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطهما
وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب
اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه
قوله وان يكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما
سبق فيه اجتهاد رأي ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد
او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا
يبعد ان يقال الظ انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في
كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله
ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي
هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة
قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على
حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا
المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج
عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك
للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة
امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيواناً والمراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً او على
انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد
القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن
وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام

من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات
مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه
الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس
للاحكام ولا يجعلون منها اثبات السنة والكتاب لذلك قلت لان المقصود
بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة
بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما ليس اثباته للحكم بينًا كالقراءات الشاذة
وخبر الواحد قوله واما الثالث يعنى العوارض الذاتية التى لا تكون مبحوثًا عنها
فى هذه العلم ولا لها دخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى
العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والقدم
والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية
مفردًا ته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى الاثبات
والثبوت ولا البحث عنها فى الاصول وهذا كما ان النجار ينظر فى الخشب من
جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك
مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك
قوله يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات
والبحث عنه اهم فى فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات و
التصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى
تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن
احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية
وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال
وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطًا
لا يحد وان كان مركبًا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة
يرسم والا فلا ان يجعل ذلك راجعًا الى البحث عن احوال التصور الموصل
بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل
قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة

الاربعة ويبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها
ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى
الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا فى المباحث المتعلقة بكيفية اثبات
الادلة للاحكام اجمالًا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال
الاحكام كما ذكره المصنف فى تحصيل القضية الكلية التى تتوصل بها الى الفقه فجعل
احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما فى الباب ان مباحث
الادلة اكثر واهم لكنه لا تقتضى الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هو
كلام لا حاصل لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة
حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد ثبوت الشئ او انتفائه غاية ما فى الباب
ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع
الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس
معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم
حادثًا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذه ثلثة مباحث فى الموضوع اوردها
مخالفًا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم فى هذا
المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين
غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه فى العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين
اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه بعضها ناشئًا
عن احد المضافين وبعضها ناشئًا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع
العلم كلا المضافين كما وقع البحث فى الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال
التى لها دخل فى ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر
وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعًا واما اذا لم
يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته
وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين فى المبحوث
عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا
دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه فى ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق
فالموضوع لا يكون الا واحدًا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب
لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهى المسائل وفيه نظر

لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظ ان
مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات
يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا
بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب
اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها
وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه
والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات
الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم
انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقضة
نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية
لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك
بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد تذكر الحيثية
البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم
هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره
يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة
في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي
الباحث عن احوال الموجودة المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه
يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او
عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم
والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود
وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة
والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب
المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء عن الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية
المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان
يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع

بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد
لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك
الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر
كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك العلمين في
موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا
تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض
للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض
الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن
الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث
يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة
والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم
والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية
قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها
في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث
في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف
القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع
لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد
اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي
علم آخر عن بعض آخر فتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد
الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل
وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف
باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض
الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف
الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض

الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع بالمحمول متمايزين واما
الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسايط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض
الذاتية المبحوث عنها لاجزء للموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن
اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات
المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام
التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها و
حركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم
الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس
من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له
من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها
وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر
من كون الحيثية تارة جزءاً من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت
ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق
انواعاً واجناساً وبحثوا عما احاطوا به عن اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل
كثيرة متحدة في كونها بحثاً عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها
بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا الكل احد ان يضيف
اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن
جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم
الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية
وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال
شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقاً وفي
الآخر مقيداً او يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة
والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثاً فلانه ما من
علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوماً
متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب

علما ومن حيث الحرمة علماً آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب
البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض
الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه
من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقياً كالقدرة و
بعضها اضافياً كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات
كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات
لاحقاً له لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته
الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا الشرح اما ان يكون كل منها لصفة
اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبداء لصفة
اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض
ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض
ذاتي آخر وهو المط او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة
من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبداء
فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض
الذاتية ولو سلم فاللازم من الدليل تعددها وهو غير مط والمط تنوعها وهو غير
لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص
نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون
الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي
في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله
وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون
لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض
الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم
والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً وما سبق مختصاً
بما يكون غير منفصل ويتم بمجموعهما المط اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنفع تفريع
على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال

الادلة والاحكام لضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والآ فبحث التعريف
والموضوع انضو من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد
والقسم الاول مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم
الاجماع ثم القياس تقديماً للاقدام بالذات والشرف واما بالترجيح والاجتهاد
فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله الركن الاول فى الكتاب** وهو فى اللغة اسم
للمكتوب ثم غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تع المثبت فى المصاحف كما
غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة
غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تع المقرو على السنة العباد
وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر ولذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب
هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلاً متواتراً بلا شبهة
على ان القرآن تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن وتميز له عما يشتبه به لا
انه المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولان القرآن مصدر بمعنى
المقرو ليشمل كلام الله تع وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن
عن الفهم وان كان صحيحاً فى اللغة والمشايخ وان كانوا لا ينافقون فى ذلك الا
انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم
صرح المص بحرف التفسير فقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف
تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه
لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا المجموع القرآن فاحتاج
الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوبا
فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم
الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن
النبى عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقص تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى
ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة فى المصاحف ولا ينفك عنهما
فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف
الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها
اخذاً من قوله تع فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواتراً
لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والحديث

الآلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لا ينقل شى منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا
المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراآت الشاذة لم تنقل بطريق التواتر
بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابى او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها
واما التسمية فالمشهور عن مذهب ابى ح رح على ما ذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست
من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قوله بلا شبهة احتراز عنها الا ان
المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها فى اوائل السور آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار السلف
وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض
انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون
التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة
فى ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع
التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم
هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تع فباى آلاء ربكما تكذبان
عدت آيات من سورة القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل و
التبرك وليست بآية من شى من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها نزلت لذلك
ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب فى اول كل
سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى
يكون المراد بما نقل بين دفتى المصاحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه
يدخل فى الحد بحرف او الكلمة من القرآن لا يسمى قرآنا فى عرف الشرع وان خص بالكلام
التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته
على الجنب وعلى ما دل عليه سياق الكلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا
للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى ولا يرد عليه شى الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان
قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن
ايضو حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا
ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع للبعض خاصة كما
انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو

موضوع تارة للكل خاصة وتارة كما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى
المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من
عموم المشترك فى شئ قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان
جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن ساير الكتب
او الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك
ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة
ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له
الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية
القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من
انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب
وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة
عن الكتاب والقرآن والمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب
او القرآن اشارة الى انه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما
يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى
ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسر المصحف بما جمع فيه
الصحايف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف
بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى
فلا يحسن فى التعريفات فان قيل تعريف الاصولى انما هو للمفهوم الكلى الصادق
على المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه
عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى
فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى قوله بل تشخيصه
اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره
قوله يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عم القرآن كلام الله تع غير مخلوق الحديث
وهى صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات
لا يختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا يتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا
بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظى الحادث
المؤلف من الاصوات والحروف القايمة بمحالها يسمى كلام الله تع والقرآن على

معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى
منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبره فى تفسيره ما
يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى
القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر
باقى القيود لتحصيل المساواة قوله على ان التشخص لا يحد لان معرفته لا يحصل الا
بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك
لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته وللقائل
ان يقول الشخص مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد
معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى
لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فلا حاجة الى
سائر المقدمات والى ما ذكر فى تحقيقه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر فى
تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذى هو اقل
مراتب الحد وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان
زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند
زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق
ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد
تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل
بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص
الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو القرآن
المنزل على النبى عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان
جبرئيل لكان هذا امثاله لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد
المحال وكذا الكلام فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف
المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل
مثل النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك
هو الوحدة فى غير المحال وعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى
القايم بلسان جبرئيل عم خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لا يحد تاويلان احدهما ان
الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فلذا القرآن لا يقبل

بل يجب

معنى

الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد
الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه
والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز
فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال
الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث
فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة
المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى
حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من
الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا
لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا
حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمراد اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان يضاف
اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه
للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة
والفصاحة وعلى التقديرين لزم الدور ولانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة
على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان
او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك
الكلام المنزل فافهم قوله ولورد الحاجة اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة
المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالايجاب
المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية
مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف
والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال
المراد بما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك
المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان
تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت
مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ
الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه

فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان
باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل
فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات
الثلث الاول مما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها
تارة الاستدلال بالعبارة والاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة
النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص
شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي
للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف
بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام
التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم
الالتفات الى العبارات واختلافها من داب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ
بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا
وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة
وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فاذا قصد تادية المعاني
بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم
فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا
يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم و
المعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق
البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى
جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي ح رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان
القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على
ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما
يقتضيه العقل لا توالها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ

المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبكي قف
من حبيب ذكرى كان لفظاً لا نظماً لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث
يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان
يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته او الالفاظ
الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو
ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كان اللفظ يطلق على الرمي فكذا
النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك
ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فآثر النظم رعاية
للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجات فرخص في اسقاط
لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع
وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم
حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاقاً وقيل من غير تعمد والا كان مجنوناً فيداوى
او زنديقاً فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازماً فسيجيء فان
قيل ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد
اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواتراً عليه وان لم يكن قرآناً يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعياً مفعولاً في المصاحف تقديراً وان لم يكن تحقيقاً
او حمل قوله تع فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل
لاح له فان قيل يلزم على الاول في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة
في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت
الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظراً الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق
قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل
الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد
والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحايض بل للمتطهر اتفق فان قيل
المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس
مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك اتفق فلا يصح قوله

خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع
الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف
كتاب الله تع ظاهراً حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة
مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو ح رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفاً طويلاً ولم
يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالاً
وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو
وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل
فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه
ظاهراً كان او خفياً وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظراً الى ان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب
على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهوراً او خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ
بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك
والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي
فهو المأول والا فهو المشترك والمصرح اسقط المأول عن درجة الاعتبار
وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان
استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر
فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه
ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه
بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان
لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي
او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجواً فيه
فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة
وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان
مسوقاً له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم

لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه
ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام
ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة ولا يلزم الاختلاف والتباين بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة
من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم وتارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة
مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها
الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين
مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع
للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم
الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو
انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ
وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى
المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة
فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم و
جريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره
فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان
بذلك اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه
من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول للفظ الموضوع اما ان يكون
وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير
فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام
والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون
وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايض من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك

والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة
ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف
شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة
او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح آخر لمعنى
آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به
البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله
وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد
له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا
القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق
على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ
المجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري
اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة
المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير
قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد
على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايض والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد
من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او المجموع ووحدان الكثير من حيث
هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من
اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه
مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايض لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو
الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم
من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير
المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن
المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا
فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول

ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير
المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات
موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال فالقيد مستدرك لان الاحتراز عن
اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا
انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح
صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا
الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمون والرهط والقوم بالنسبة
الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ
ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والا فجمع منكر
المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات
باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام
سواء كان مستغرقا اولا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع
المنكر يكون بواسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند
من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر
الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال
الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره
يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله والا
لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس
اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون
كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك
ذكر فخر الاسلام وغيره من اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام
والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب
الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل

قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا
واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك
لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه
الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في ثلثة
قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة
وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك و
الترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان
المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها
بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا
بخلاف ما اذا حمل بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا
يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا
او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله واتضح الاسم الظاهر قيد بذلك
لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم
اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له
المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على
ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان
والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل
ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل
عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان
والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون
على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او
المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى
الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان
هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج
هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم
المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد

من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيماً لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقاً باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تع فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معيناً للسامع الض الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب بريد تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا يتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعاً واحداً لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعاً كثيراً للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاماً وخاصاً باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكره من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام

الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعاً واحداً واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضاً موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيماً له نظراً الى اشتمال معناه على اجزاء منفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعدداً واعترض ايض بانه اذا كان تعريفاً لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيداً خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلاً في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً ويقيناً لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعاً لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعاً اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول

لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
فلذا قال والمراد بهنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تع ثلاثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب
الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان
عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر
فان قيل كلاهما جائز اما بالنقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله
تع الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض
فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض قلنا اجيب عن الاول بان
الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل
الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية
ومثله جائز في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورةً
وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يأتي
له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه
المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة
نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة
الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضاً بل الواجب بالشرع لا يكون الا
الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا
باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيدك فع لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار
كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة
حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه
انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضاً لثالثة
وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما تخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم
للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر
ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة
بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص
ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس

كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض
كساير الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهراً لا يستلزم كونه
طهراً واحداً فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم لو كان كل بعض
منه طهراً واحداً ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظ لان
البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحداً بخلاف البعض من الثالث
فانه لا يكون طهراً واحداً ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف
على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوماً واحداً فكذلك
آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول لمجرد الانتهاء الى الحيض جاز
اطلاقه على البعض من الثالث لمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك
وان ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تع فان
طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملاً بقوله
تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع
مشروع عملاً بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر
فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيراً في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تع ذكر
الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن الى قوله
وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق
الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظراً الى ظاهر عبارة
المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان الوجوب العدة
وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق وشروعيته وذكر الطلاق
الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان
طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتان قيد للطلاق لا لذكره اي انه تع
ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء
المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود
الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة
فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على

سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما فی قوله الا ان لا يقيما ثم خص جانب المراة مع
انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج
هو الذی تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعی الطلاق اعنی بغير
مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فی الخلع وافتداء المراة
طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعی فيما روی عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه
طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذی هو فی حكم المنطوق وهو الذی
عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة علی الكتاب ثم قال فان
طلقها ای بعد المرتين سواء كانتا علی مال او بدونه فدل علی مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فسناد التركيب هو ترك العطف علی الاقرب
الی الابعد مع توسيط الكلام الاجنبی فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان
هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها ای
بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو علی تقدير ان يكون قوله
ولا يحل لكم الی آخره كلاما معترضا مستقلا واردا فی بيان الخلع غير منصرف
الی الطلقتين المذكورتين واما علی ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل
عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الی الطلقتين والمعنی لا يحل لكم ان
ان تاخذوا فی الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك
فلا اثم فی الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنی
اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد
الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع الاشكالان احدهما
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فی قوله تع فان خفتم
الا يقيما حدود الله الآية الثانی لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه علی
الخلع المترتب علی الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب علی الطلقتين بل
مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه علی تقدير الخوف لا جناح
فی الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو
الطلاق الرجعی علی ما صرحوا به لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك
بالآية فی ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق علی مال لا الخلع
واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو [illegible] تقدير عدم الاخذ وعن الثانی بان الآية

نزلت فی الخلع لا الطلاق علی مال وقد يجاب بان الطلاق علی مال اعم من الخلع
لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم
الا فی ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق علی مال حتی لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فی انه
طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء فی الآية لمجرد العطف من غير تعقيب
ولا ترتيب واللازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها
من غير سبق الافتداء والطلاق علی مال الزيادة علی الكتاب بل ترك العمل بالفاء
فی قوله تع فان طلقها قلنا لو سلم فثابت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا
يقال الترتيب فی الذكر لا يوجب الترتيب فی الحكم لانا نقول الفاء للترتيب فی الوجود
والا فالترتيب فی الذكر حاصل فی جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنی
علی ان يكون التسريح باحسان اشارة الی ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الی الطلقة
الثالثة علی ما روی عن النبی عم فلا بد ان يكون قوله تع فان طلقها بيانا لحكم التسريح
علی معنی انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غيره وح لا دلالة
فی الآية علی شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له ای بين لكم ما
يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء ذلكم و
الابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخی الی الوطی قوله
والخلاف هنا فی مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فی
النكاح بلا مهر او علی ان لا مهر لها لكن المفوضة التی نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح
محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعی بل المراد من المفوضة هی التی اذنت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او علی ان لا مهر لها فزوجها وقد يروی المفوضة
بفتح الواو وعلی ان الولی زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء
لفظ خاص بمعنی انه حقيقة فی الالصاق مجاز فی غيره ترجيحا للمجاز علی الاشتراك قوله
قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة فی القطع والايجاب ومعنی الآية قد علمنا
ما اوجبنا علی المؤمنين فی الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته
بعلی وعطف ما ملكت ايمانهم علی الازواج مع ان الثابت فی حقهن ليس بمقدر فی
الشرع وذهب الاصوليون الی ان الفرض لفظ خاص حقيقة فی التقدير بدليل غلبة

استعماله فيه شرعاً يقال فرض النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا
وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعاً للاشتراك
وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله ما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفاً لتصريح
الائمة بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعاً عدل المص عن ذلك وقال
خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة
فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصاً
فى ان مقدر المهر هو ان الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا ندقيق منه
الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما
مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعى اباحنيفة
رح محتجاً بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى فى قوله
تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره خاص فى الغاية واثر الغاية فى انتهاء ما
قبلها لا فى اثبات ما بعدها فوطى الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتاً
لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم خالية
عن المحرمات كما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة
الاصلية فوطى الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا
كانت ثلثاً لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت الحرمة به ولا تصور
لغاية شى قبل وجود اصله ففى القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضاً كما هو مذهب
ابى ح رح بناء على ان وطى الزوج الثانى مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه
ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت
بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقى جعل الذوق
غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق
فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله م لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج
الثانى محللاً اى مثبتاً للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمماً للحل
الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما لفظ القطع خاص فى الابانة عن الشى من غير دلالة على ابطال العصمة
ففى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب

الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابى ح رح ترك العمل بالخاص وجوابه
ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تع جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات
ما يجب حقاً لله تع خالصاً فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تع ومن ضرورته
تحويل العصمة التى هى محل الجناية الى الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال فى
حق العبد ملحقاً بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفى المسئلتين اعتبارات سؤالاً وجواباً
اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف
حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد
فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات
الحكم فى جميع ما تناوله من الافراد قطعاً ويقيناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين
وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ
سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب
بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه
التى ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة
من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل او اجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق
فلو كان الاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملاً واما
الثانى فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً
بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون
دليلاً آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفاً على قوله لانه مجمل فيكون دليلاً
على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض
بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان
تأسيساً لا تأكيداً صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك
فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون الجمع فى الواحد مجازاً مما اجمع عليه
ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان
ابو سفيان قد اعد رسول الله م يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى
فلما دنى الموعد رغب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشراً من الابل على
ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس
اى اهل مكة قد جمعوا اى الجيش لكم اى لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب

المذهب بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن
لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته
على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان
التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل
في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل
على المذهب المختار بالمعقول فلان العموم معنى ظاهر تعقله الاكثر ومس الحاجة
الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع
لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنه فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني
بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة
بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اللغي في التعبير عنها
بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه
ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير
فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ
مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا النص الواضع
بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا
آية اخرى وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل
ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض
الى الوطي فلأن يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض
النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان
كان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت
النص بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم
او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار
ما تناوله الايتان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين
يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال
باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار

ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد
سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه
ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل
تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام
لا يخ عنه الا قليلا بمعونة القراين كقوله تع ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات
وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا
دليلا وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص فان قيل بل لا
معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ
في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قايم اذ لا قطع بعدم القرينة
الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا
وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان
اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ وكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص
كالخاص يثبت مسماه حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض
مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب
من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع
لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا
فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو
حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس
في الوسع سقط اعتبار ارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها
بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر
لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا
وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل
ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل
وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق
التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان

على الاحتمال ص

لا يقوى مثبت النسخ على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف
فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل و
اجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع
بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فنجوز ان يكون العام قطعيا مع انه
يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك
فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص
في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد
انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع **قوله** لان التخصيص شايع فيه
وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل
هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر
لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او
بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في
اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر
العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث
الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا على احتمال
الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص لو تمم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع
في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي
خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا
قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات
بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب
المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو
الكلام فان كان متراخيا لا نم انه مخصص لا يستقيم الآن يريد بالمخصص الاول ما اراده
الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اي كون
العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما
على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم
حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والآخر
منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام

فيكون

فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص
قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص
والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض فيجيء
حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تع والذين يتوفون منكم وقوله
تع واولات الاحمال على رأي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها
لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها
الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان
يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم
والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في
اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ كالمتاخر اما العام واما الخاص
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا
به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رض
فان قوله تع واولات الاحمال متراخ عن قوله يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص
من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تع والذين يتوفون
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا
ان يتقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناول العام فلا ينسخ
في حقها كما في قوله تع والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما
لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ
بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك
اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله**
حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم
يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء **قوله**
فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل
وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بمخصص بل ان كان بالا
واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان
بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاء القوم
اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل

او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسّر غير المستقل بكلام يتعلق
بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء
المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد
لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء
بمثل ليس زيد ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم
في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض
منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى
لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها
الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا
قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل
على الحكم في البعض ولا يدل في البعض بالاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت
بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو
ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رح
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن ساير التقادير حتى
ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير و
الشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب اخر وهو انه
لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك
فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قيل جعل المستقل
ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي ناسخ لا تخصيص
قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ
تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا
يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص
الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما
الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما
هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تع واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان
التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس
وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه

عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا وهو ان يكبس في التنانير ويباع
مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقرة
والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى
لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او
بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من
قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي
فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه
ولا يملك المولى اكتسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف تتادى
الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب
كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح
به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما
من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب و
الرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى
زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن
مطلق الفاكهة قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو
حقيقة في الباقي ام مجاز والجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي
حقيقة ان كان الباقي غير محصور اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين
البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان
كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة
ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان
كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما
الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع
للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر
لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند
اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول

للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من
الواضع لانه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة
لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى
منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة
جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثلا الحكم بان
كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول الحروف بآخره
هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم
وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة
الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد
يثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن
ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم
منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه
المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء
كان ذلك التعيين بان تفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على
التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول
من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان
مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني
فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له
فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله
قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة
التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك
انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل

والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة
من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال
مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح
فخر الكلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل
المجاز على ما وعده المصنف رح وقد يجاب عنه بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان
اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول
وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول
العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون
المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه الفرق المصنف
ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان
يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل
فانه غير محصور فلا ينضبط باعتباره الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول
عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة
على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما
وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر
الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج
البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع
لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان
الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم
للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض
كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي
دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال
مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان
يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي
قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف
دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال

والبعض

ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق
لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازاً باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام
جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة
تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل
فعلى الاول ان كان المخرج معلوماً فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغيره المستقل لا يحتمل
التعليل وان كان مجهولاً كما اذا قال عبيده احرار الا بعضاً اورث ذلك جهالة
في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلاً
او كلاماً او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعياً في الباقي لعدم
مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في
الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع
على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يقصد كالاستثناء ويجعل
قطعياً اذا كان المخصوص معلوماً كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون
لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعياً قبل ان
يتحقق الاجماع والاجتهاد وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى
قطعياً لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على
تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعاً وان كان المخصص هو الكلام
ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلاً وعند البعض ان كان المخصوص معلوماً
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولاً فليس بحجة اصلاً وعند البعض ان كان معلوماً
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولاً لا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان
والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوماً كان المخصص او مجهولاً
والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولاً يسقط المخصص ويبقى العام
حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل فيبقى حكم
العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلاً بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئاً حتى ان مجموع الاستثناء وصدر
الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولاً مجملاً متوقفاً على
البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة

حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعموم
المخصوص منها البعض شايعاً وذايعاً من غير نكير فكان اجماعاً واما تمكن الشبهة فلانه
اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملاً في الكل بل فيما دونه مجازاً وما دون الكل افراد
متعددة متساوية في كون اللفظ مجازاً فيها من غير رجحان ولا يثبت بعض منها
لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولاً فلان ما ذكر انما يصح في المخصص المجهول اما
في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلاً اذا اخرج
من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج
من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانياً فلان الدليل المذكور على تقدير
تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلاً ويصير مجملاً
موقوفاً على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل
القطع بل ان كان المخصوص مجهولاً لا يترجح شيء منها وان كان معلوماً يترجح ما وراء
المخصوص لكن ظناً لا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح
من غير مرجح مختصاً بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد
التخصيص قطعياً جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوماً
كان المخصص او مجهولاً ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعاً ويعلم من جواز
تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضاً
لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسياً في الصوم وذلك
لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم
غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضاً له وقد
يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارناً
للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن
لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه
مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم
فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص
بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان

يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته
الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد
كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة لورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل
فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط
العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل
الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام دال على عدم دخول
المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام
بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب
شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول
باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم المخصوص بالعكس فيقع الشك
فى بطلانه والشك لا يرتفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى
سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى
ايجابه جهالة العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء
ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا
يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه
بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع هذا الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من
نسخ النص بالقياس على ما سياتى فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل
الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص
فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة
الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد
على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى
سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم توجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون
بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم

بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا
لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال التغير
قايم لما فى العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها فى اى قدر من افراد العام توجد
وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت
من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا
قوله اذ هو اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى
رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص
انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما
تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل
تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت
العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه
ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل
الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا
القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم
صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول
له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك
وانهم لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك
العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا يجوز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا
يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع حرا وعبدا بثمن اى بثمن واحد
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة
رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشئ فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم
وذلك لا يوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله
فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا
فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل
واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا
قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل
لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما فى

الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما
دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقاً
الضرر بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبداً ومكاتباً
ومدبراً او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطاً فاسداً وذلك انما يكون عند
عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط
عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في
الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار
يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة
قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين
او محل الخيار معلوماً والثمن مجهولاً او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالماً وغانماً
بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام
مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف
على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين
الثمن كل ولا لما فيه الخيار في غاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلاً في الايجاب يقتضي
صحة البيع في الصور الاربع لان كلاً من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعاً واحداً فلا
يكون بيعاً بالحصة ابتداءً بل بقاءً ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في
الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة
الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية
لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم
شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم
شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملاً بالشبهين اما في الاولى فلان شبه
الاستثناء ايضاً يوجب صحتها لكونه استثناءً معلوماً واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب
لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا
يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه
النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولاً فلان معنى شبه
الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطاً

فاسداً مفسداً للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة
جهالة الثمن وحده موجباً للفساد مع انه معلوم واما ثانياً فلان الاصل في العقود هو
الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد
في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله والجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة
الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر
اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قايم من كل وجه وهو الخيار لزم
انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار
بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداءً بخلاف المدبر
مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنص قايم يمنع
ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولاً
له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولاً
من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعاً لانه قابل له بقضاء القاضي
ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسداً بناءً على وجود الشرط الفاسد وهو
صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب
ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار
شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلاً في الايجاب فيكون قبوله شرطاً صحيحاً بخلاف الحر
او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلاً والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه
دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعاً حتى لا يفسد البيع
رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في
الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي
اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من
لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكل ما
يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاماً بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام
بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما
ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد
على الانفراد وحيث يثبت الآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون

العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد
بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان
القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور
النساء ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع
صايم والا ففعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث
انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هو الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل
لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح
استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو
كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح
العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم
بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم
فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم
والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم النفل لواحد آخر مثل من دخل
هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا يستحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم
يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك
فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما
قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط
والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه
جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير
دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه
ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق
ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فضلا عن الحاصل
ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام
لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس

ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم
بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق
الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في
مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان
مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله
لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اول عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة
والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين و
ذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تع
فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة
والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان للاختين الثلثين كما للاخوات
وللاثنين ما اوصى للاقرباء فلان الثاني قوله تع فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل
الله لرجل من قلبين الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف
من النبي عم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد
والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما سيعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم
فعلوا والمتبادر ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايض يصح نفي الجمع عن
الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايض يصح رجال ثلاثة او اربعة ولا يصح رجال
اثنان وليس ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او
مجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعة ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح
جاءني زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول
فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار
ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت [illegible] للاثنين حكم
الجمع اما للاستحقاق فلانه علم من قوله تع فان كانتا اي من ترث بالاخوة يعني
الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في
استحقاق الثلثين مع قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايض حكم
البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة جزئية
وايض يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تع للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على
ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا

موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد لنفي ذلك بقوله تع فان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع
الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من
حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق
الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة
او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن
عباس رضهما قال لعثمان رض حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين
قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوه وروي لا استطيع ان انقض
امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث
ان كلا منهما مثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما
الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تع وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد
حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك
احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان
وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه
الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل
الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بانه يحمل على ان
للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام
وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من
مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما او ادراك
فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المط اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق
من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
في صيغ الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين و

ضربوا واضربوا الا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق
فعلى هذا لا حاجة الى ذكره المصرحوا بان مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه
بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا
كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك
كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظي وتعدد
وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا
المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم
بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة
لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه
يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة و
جمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع
القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا
اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا
في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل
الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء
او ما في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على اقل الجمع ولا تخصيص
الى ما دونها لخروج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في
معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما
عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون
الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما
سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا
معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون
عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت
كل رجل في البلد او اكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا يعد لاغيا عرفا
وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام و
التخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان

المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس و نفيه يكون نفياً لجميع الافراد
فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث
بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص المستقل قد سبق ان التخصيص لا
يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي و تنبيه على ان قصر
العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع نحو اكرم الرجال الا الجهال
وان لم يكن العالم الا واحداً **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه
كما فسره ابن عباس رضهما لانه اسم لقطعة من الشيء واحداً كان او اكثر وقيل لانه
مفرد انضمت اليه علامة الجمع اعني التاء فوقع على المعنيان و في الكشاف الطائفة
الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة و اقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة
الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها
الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال
وتقرير الاخيرين ظاهر و تقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير
نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة و قد يكون حصة معينة منها واحداً او اكثر مثل
جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن
مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو
تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد
وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة
البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا و هو الاستغراق احترازاً عن ترجيح
بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب
المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه
اربعة اقسام توضيحاً وتسهيلاً اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي
لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جداً والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان
الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون
وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان

البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالاً في الشرع و
احوط في كثير الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض
احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد
جعله متاخراً عن الاستغراق بناءً على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدةً على ما يفيده الاسم
بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه
اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا
بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن
النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها
ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني
على قرينة البعضية و عدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضاً حيث
مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت
الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس
الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت
شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا
يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان
قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحداً او اسم علم كسوت
زيداً الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيداً
فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور
وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف
الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني
ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى
منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء
لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصوراً
شاملاً للمستثنى بشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم
زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه
الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة
لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيداً ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد

لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة
الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال
مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب
الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس المقصد الى عهد او استغراق فلو
حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس
حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم كان
حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق
وعدم الاستغراق الا ان نوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم
انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا
الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب
واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله تع انما الصدقات
للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس
بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع
الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل
فرد من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمط حاصل وهو جواز صرف
الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول به
لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من
وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى
ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية و
هو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون
اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا
نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار
القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نم انتفاء العهد الذهني في شيء
من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام
كقوله تع لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام

عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا
جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف
اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه
الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا يساغ
للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها
لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع
والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار انه
للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم اعني نفي الشمول
ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون
عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام
في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد وكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تع
وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية
بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم
من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تع ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور
قلنا تثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال
والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات
وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان
رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل
فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة
الاستثناء كقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل
اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل
لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه
على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب
عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني

ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك
بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على
القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وانه
لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل
مرتبة وضعاً على حدة ليكون مشتركاً فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم
الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد
المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان
تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني
كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو
الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون
والمص جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق
ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقاً ادخل
السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة
الى معين قوله كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله والسارق
والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا
اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون
الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد
فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي
الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او
مقدرة كما في ما من رجل او رجلان او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعاً ولهذا قال
صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه
واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تع قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية
على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين
من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهودي ورد قولهم ما انزل
الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب

على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب
الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض وانما قال
الايجاب والسلب دون الموجبة السالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب
المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعاً فلو لم
يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تع وتقدس توحيداً
وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او
لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه
لان الله ايضاً اسم للمعبود على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الخالق
للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى
ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله فان
قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت
لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس
انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان
امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغاً واقعاً موقع الخبر لان
المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تع لا على نفي مغايرة الله تع عن كل اله قوله والنكرة
في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر وامرأته طالق لليمين على
تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتاً مثل ان ضربت رجلاً فكذا فهو
يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلاً وان كان منفياً مثل ان لم اضرب رجلاً
فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلاً ولا شك ان النكرة في الشرط
المثبت خاص تفيد الايجاب الجزئي فيجب ان تكون في جانب النقيض للعموم والسلب
الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام تفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض
المخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من
افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلاً عالماً فان العلم مما لا يختص واحداً من
الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلاً يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا
الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في
قوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع

بان هذا الحكم عام فی کل عبد مؤمن وکل قول معروف مع ان قوله تع ولعبد مؤمن وقع
فی معرض التعلیل للنهی عن انکاح المشرکین وهو عام لما ذکرناه من ان الجمع المعرف باللام
عام فی النفی والاثبات فیجب عموم العلة لیلایم عموم الحکم وفی هذا اشارة الی الرد علی
زعم ان عموم النکرة الموصوفة مختص بغیر الخبر او بکلمة ای او بالنکرة المستثناة من
النفی الثانی ان تعلیق الحکم بالوصف المشتق سواء ذکر موصوفه او لم یذکر مشعر بان
ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحکم فیعم الحکم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة
والموصوف کشیء واحد فعمومها عمومه ویدل علی هذا الاصل انه لو حلف لا یجالس الا
رجلا یحنث بمجالسة رجلین ولو حلف لا یجالس الا رجلا عالما لم یحنث بمجالسة عالمین
او اکثر وقد یقال فی بیان ذلك ان الاستثناء لیس بمستقل فحکمه انما یؤخذ من صدر
الکلام وهذه النکرة فی صدر الکلام عامة لوقوعها فی سیاق النفی لان المعنی لا اجالس
رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غیر ذلك الا رجلا عالما ولا یخفی ان هذا البیان جار بعینه
فی مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار الیه شمس الائمة حیث قال ان النکرة اذا کانت
غیر موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فیتناول واحدا واذا کانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فیخص ذلك النوع بصیرورته مستثنی وتحقیق ذلك ان فی النکرة معنی الوحدة
والجنسیة فیکون لا اجالس الا رجلا واحدا فیحنث بمجالسة رجلین الا انه قد ینضم الیها قرینة
دالة علی ان القصد منها الی مجرد الجنسیة دون الوحدة فلا یختص ببعض الافراد کما اذا
وصفت بصفة عامة والحکم مما یصح تعلیله بهذا الوصف فانه یعلم من ذلك تعلق
الحکم بکل ما یوجد فیه الوصف الا ان القرینة لا تنحصر فی الوصف للقطع بان القصد فی
مثل تمرة خیر من جرادة واکرم رجلا لا امراة الی الجنس دون الفرد ولا کل وصف
یصلح قرینة للقطع بانه لا عموم فی مثل لقیت رجلا عالما و والله لا جالسن رجلا عالما
ویحصل البر بمجالسة واحدة فالحاصل النکرة فی غیر موضع النفی قد تعم بحسب اقتضاء المقام
الا انه یکثر فی النکرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان
قلت قد صرح فیما سبق بان اللفظ الواحد لا یکون خاصا وعاما من حیثیتین قلت
لیس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقیقی اعنی ما وضع لکثیر محصور او لواحد بل الاضافی
ای ما یکون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فیکون اقل تناولا بالاضافة الیه
وهو معنی خصوصه وهذا کما قالوا فی قوله تع والذین یتوفون واولات الاحمال ان
کلا منهما بالنسبة الی الآخر خاص من وجه وعام من وجه وذکر ابن الحاجب ان التخصیص

معناه الا رجلا عالما

یطلق علی قصر اللفظ علی بعض مسمیاته وان لم یکن عاما کما یطلق العام علی اللفظ
لمجرد تعدد مسمیاته مثل العشرة قوله والنکرة فی غیر هذه المواضع ای النفی والشرط
المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدلیل یوجب
العموم ولا یخفی ان النکرة المصدرة بلفظ کل مثل اکرم کل رجل والنکرة المستغرقة
باقتضاء المقام کقوله تع علمت نفس وقولهم تمرة خیر من جرادة واقعة فی غیر هذه المواضع
مع انها عامة ثم النکرة اذا کانت خاصا فان وقعت فی الانشاء فهی مطلق یدل
علی نفس الحقیقة من غیر تعرض لامر زاید وهذا معنی قولهم المطلق هو المتعرض للذات
دون الصفات لا بالنفی ولا بالاثبات کقوله تع ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة فانه
انشاء للامر بمنزلة صیغ العقود مثل بعت واشتریت وان وقعت فی الاخبار
مثل رایت رجلا فهی لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غیر معلوم التعیین عند
السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله علی قید الوحدة وللقائل ان یقول
لا نسلم عدم تعرض المطلق لقید الوحدة للقطع بان معنی ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة
واحدة ومعنی فتحریر رقبة اعتاق رقبة واحدة وکان المراد ان ذلك لیس بلازم
ولهذا فسره المحققون بالشایع فی جنسه بمعنی انه لحصة محتملة لحصص کثیرة مما یندرج
تحت امر مشترك من غیر تعیین واما النزاع فی عموم النکرة فی الانشاء والجزاء فالحق انه
لفظی لان القائلین بالعموم لا یریدون شمول الحکم لکل فرد حتی یجب فی مثل اعط
الدرهم فقیرا صرفه الی کل فقیر وفی مثل ان تذبحوا بقرة ذبح کل بقرة وفی مثل فتحریر
رقبة تحریر کل رقبة بل المراد الصرف الی فقیر ای فقیر کان وکذا المراد ذبح بقرة
ای بقرة کانت وتحریر ای رقبة کانت فان سمی مثل هذا عاما فعام والا فلا
علی انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله کذا عاما مع انه من هذا القبیل فان
جعل مستغرقا فکل نکرة کذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعیدت نکرة لما انجر
الکلام الی ذکر النکرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النکرة
اذا اعیدت نکرة فالثانی غیر الاول والمعرفة بالعکس والکلام فیما اذا اعید
اللفظ الاول اما مع کیفیته من التنکیر والتعریف او بدونها وح یکون طریق التعریف
هو اللام او الاضافة لیصح اعادة المعرفة نکرة وبالعکس وتفصیل ذلك ان
المذکور اولا اما ان یکون معرفة او نکرة وعلی التقدیرین اما ان یعاد معرفة او نکرة
یصیر اربعة اقسام وحکمها ان ینظر الی الثانی فان کان نکرة فهی مغایر للاول والا

یطلق

لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه اذا
اعيدت النكرة نكرة والثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس و
النكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل ثم قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة
قول الحماسي. صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان. عسى الايام ان يرجعن قوما
كالذي كانوا. مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف
لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان
يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد
بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع
مغايرة الثاني الاول كثير في الكلام قال الله تع ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب
انزلناه وقال تع اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تع ورفع بعضكم فوق بعض درجات
الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف
قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التاكيد اللفظي
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان
تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تع وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد
تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام
كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة
قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة
نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غيره
ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت
معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله
لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضهم وروي عن النبي عم
انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين

وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير عسر للتفخيم او للافراد
وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد وقال
فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها
في القلب لا تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد
كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله وان
اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك
الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال
الثابت في الصك وان لم يقيده بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس
آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي ح يلزمه الفان بشرط
مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط مغايرتهما لهما في رواية وهذا
بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين
وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة
في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا
في جميع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين
بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين
والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند
شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي
ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب
ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني
مغايرا للاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص
والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا
عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد
مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد
بوضعها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة
او شرطا وقد صرحوا في قوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل
وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتداء واحسن عملا خبره والاظهر ان

عموماً بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبداً من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي
دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة
الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من
وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعاً معاً او على الترتيب
عتقوا جميعاً وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعاً لا يعتق الا واحد منهم
وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق
من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم
يعتقوا جميعاً ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها
واحد فحملوها معاً لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب
يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معاً عتقوا جميعاً لان
المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته فهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل
منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل
بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه
ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط
لان اياً هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى
فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب وصفت
في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكم الا ترى ان يوماً فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوماً اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع
مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا
يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل
متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاماً به وانه المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر
بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة
عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولاً فلان الضرب صفة
اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به و
بهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانياً
فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعاً والى المفعول فيه في

الوجود فقط فاتصافه بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف
لا في التعميم وكونه ضرورياً لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضاً ضروري فينبغي ان لا يظهر
اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بحيث يؤكدها **قوله** وههنا فرق آخر تفرد
به المصنف حاصله ان اياً لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد
من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد
في المفعول وهذا الفرق ايضاً مشكل اما اولاً فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور
فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانياً فلان الكلام
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً او على الترتيب فينبغي
ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في
الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرداً بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثاً
فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقاً بل اذا ضربوه معاً وعلى هذا التقدير لا
يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى
المولى كما في الصورة الثانية كما اذا قال اعتقت واحداً من عبيدي فانه لا يصح ان يقال
لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز
ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي
للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيفت
الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك
قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي اضربك او ضربته
قوله ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان
تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو
وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل
في الصورتين الى لفظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد
تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في

قوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير او افراده نظراً
الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصاً للبعض الا ان البعض متعدد فجمع الضمير
لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم
الا واحداً هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك
لان استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير بكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه
ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر
بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وقوله تع ذلك ادنى ان تقر اعينهن
فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن
شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف
الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو
سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المص تقريره ان
من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض
في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل من على التبعيض اخذاً بالمتيقن المقطوع وتركاً للمحتمل المشكوك
ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما
علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضاً من العبيد بخلاف
من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا
ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد
بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب
عتقه حال كونه بعضاً من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن
لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق
التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض
متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون
على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تع فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر
عملاً بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير
دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسراً
قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث

جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي ح رحمه فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما
شاءت بعض الثلث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلاً
لان قوله تع والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل
المراد انهما لا يقعان خاصتين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف
سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر
الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاً
فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول
اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل
ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا
اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها
فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف
كل رجل قوله فدخل عشرة معاً انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول
خاصة لان من دخل بعده ليس داخلاً اولاً لكونه مسبوقاً بالغير ومعنى الاول السابق على الغير
المسبوق قوله فنفل اي كل واحد من العشرة الداخلين معاً اولاً بالنسبة الى المتخلف
الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولاً يجب ان يعتبر اضافته الى
الداخل ثانياً لا الى من ليس بداخل اصلاً قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل
هذا الحصن اولاً فله الف فدخله عشرة معاً لم يكن لهم ولا لواحد منهم بشيء لانه ليس
عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولاً ولا يجوز ان
يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم
الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصداً وعموم من ايضاً ثابت ضرورة
ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر
حاصله ان الاول اسم هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند
اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازاً للسابق على الغير مطلقاً سواء كان جميع
ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى
هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل
لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون
للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان

يستحق النفل كل واحد منهم غير الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة
الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل الاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد
عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان
اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول
اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية
واما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث
اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فانه
كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل
فظ واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه
الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل
متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في
صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة
على صيغة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل
فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول
منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل
لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو
بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه
الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة
وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في
الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع
او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه
لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال
اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل
على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول

اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كما في
النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا
كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى
كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد
من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا
فان قوله والكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل
واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق
السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد استحقاق كل واحد من الجماعة تمام
النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم
استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة
انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي
اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد
تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان للمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل
جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق
المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في
اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه
لان الظ من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في
الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصرح مثل لذلك
بقول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير
عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون
بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او
نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك مثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل
الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام
ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما
ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي

بلفظ العام واما ثالثاً فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل
جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة
انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم
بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل
والتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق
بذلك السؤال او الحادثة وح تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون
اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيداً
بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاماً او خبراً
فعلى هذا لا يصح بلى في جواب الان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي
عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الآخر ويكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً او خبراً **قوله** حملاً للزيادة
على الافادة يعني لو قال ان تغذيت اليوم فكذا في جواب تغذ معي يجعل كلامه
مبتداء حتى يحنث بالتغذي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او
بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة
وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله
تع اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاءً لانه خلاف
الظ مع ان فيه تخفيفاً وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة
في حوادث واسباب خاصة من غير حصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعاً على ان
العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية
اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عم
ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة رضها وقوله عم خلق الماء طهوراً لا ينجسه الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه ورد جواباً للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاماً للسبب وغيره
لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل
السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز
ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل

علیه **قوله** العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان
التمسك انما هو باللفظ ؍ بالابتداء

يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس
معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن
الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا
نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله فصل** حكم المطلق ذكر
المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع
في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج
عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة
في الرقبات المؤمنة وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجباً لتقييد الآخر اجري المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً وان كان احدهما موجباً
لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه
وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت
معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان
المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك
القيد لكن ان كان القيد موجباً فبايجابه وان كان منفياً فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي
فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على
المقيد تقييده بقيد ما سواء كان المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق
على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة
مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد
وسيجي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم
واما اذا اتحد فاما ان يكون منفياً او مثبتاً فان كان منفياً فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلاً ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق
مع المقيد وان كان مثبتاً فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين
والقتل فلا حمل خلافاً للشافعي رح وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب
ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقاً
في احد الحديثين وتقييداً بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة

العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رض ثلثة ايام متتابعات لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق توجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم
المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار
حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة
ابن مسعود رض فانها مشهورة بمثلها تزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام
اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رح انما
لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة
فالمثال المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين
قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة
او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به
فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما
اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع
لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث
عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب
ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق
الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها
وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه
منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلب فليتأمل اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنهما هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول
الصحابي رضي الله عنهم في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رض امهات المراة مبهمة
في كتاب الله تع فابهموها اي حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها
وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على
المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في
هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل

على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما
استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل
بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فيلغى
فيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب
القيد وفضيلته وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم
الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد
اما اولا فلان هذا القياس ليس لتعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء
غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه
ابطالا للحكم الشرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما
ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق
نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير
متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول
ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق
غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا
ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد
او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد
كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا
ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة
به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب
انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله
القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا
مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في
المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من
باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت
تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي

ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة
غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان
قوله تع فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس
وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من
اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا تجزئه الا المؤمنة
لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه
غير جائز قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات
ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد
من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة
امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في
استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا
بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك
وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت فقيل
وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية
ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد
الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل
مجاز وعن الشافعي رح انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل
على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وهو الذي اختاره المصنف رح وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز في المفرد جاز والا فلا وقيل
يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا
مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه
استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين
لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل
جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا للكل

واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعماله
في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة
انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل
واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا
كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل
واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او
مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الآخر كما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي
جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فاذا تما
لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان
اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر
يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين
صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا
وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وضع
الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق
واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو
الله تع واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان
غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس
الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة
المعنى الآخر وهذه مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المختص
على المختص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المختص منفردا
من بين الاشياء بالحصول للمختص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده
وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين
الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل من
المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال

في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصرح انه لو اريد به المجموع وهو
غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد
عليه انه اذا اريد به المجموع فان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا
ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته
كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه
ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن
لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع
هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا
للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه
بطريق المجاز لا يتصور بين المعنيين علاقة فراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على
انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه
مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما
لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه
معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق
فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان
اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف
اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته
على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصرح قوله لكان هذا الكلام في غاية
الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا
ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم
ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك

الا بان يكون ح

هو المقصر بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا
والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا وكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي
ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم
ايها المؤمنون بما يليق بحالهم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا المعنى ان ذكر
اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار ومن الناس الدعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد
يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع
متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد
معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز
ان يراد في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في
الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو
الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين و
التسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان
يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في
الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان
المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في
الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله والظ
لا يبعد هذا ايض بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس
القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات
مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال
الم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه ايض نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه
ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر
بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة
الالهية كما روي صدور ذلك عن الحصا والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله
مع ان المحكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا
الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية
ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا

يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان
المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات
الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا
جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل
في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو انقاص قسم
الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع
الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز
والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود
العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال بلا علاقة
لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع
الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر
وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم
العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا
المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما
قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح
احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد و
المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين
كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب
العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع
المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعة
لذلك المعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة
بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة
مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في ما هو غير الموضوع له بجميع

الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة
ومجازا من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة المعنى على ما يجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق
اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة
الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد
في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا
فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة
في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث
انه افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث
انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة
اعني العرف قلت قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر
بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ
مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا
استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا
استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان
قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل
منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية
باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان
المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تع ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا
لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في
المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى

لا اللحن بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير
حكم اعرابه لانه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما
وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح
على ان الاستعمال لا لمعنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال
اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه بمجرد الذكر لا يكون الاستعمال لو
سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة
معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان
التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان
تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول
حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز دفع
ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم
المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول لفظ غلب
في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب
الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي
فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته
ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل
من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى
عرفي واصطلاحي مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي
وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل
لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان
باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز
من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني
مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز

لم يلزم الاستعمال ح

لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق
باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى
الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة
يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني
اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين
المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول
اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما تكون بوضعه له او لما
هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغني عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني
كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح
كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه
قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من
حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة
التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه
على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ بين الالفاظ
بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من
وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ
ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان
القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز
قوله وكل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز
وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد
منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه
سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار
المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة
او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر و
المحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام

متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط النفي والاثبات ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله تع الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تع ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا يكون للانتقال

الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا ثم غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المص الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده لمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وعند اخبره به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول

الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر
لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله للملابسة احترازاً عن مثل انبت الربيع البقل
فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لابد ان يكون من ملابسات الفعل قوله
فصل قد سبق انه لابد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع
له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب
في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم
كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او
العقل او الخيال وغير ذلك والمصرح في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة
والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلاً بالفعل
للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على
زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان
حاصلاً في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازاً بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلاً
له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا
علاقة وان كان فاما ان يكون لزوماً في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضماً الى الخارج
و ح ان كان احدهما جزءاً للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة الملزوم فهو
الوصفية اعني المشابهة والا فالتلزوم اما ان يكون احدهما حاصلاً في الآخر وهو الحالية والمحلية
او سبباً وهو السببية والمسببية او شرطاً له وهو الشرطية ولا يخفى انه مع انضباط وتقسيم عرفي لا حصر
وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائراً بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان
احدهما حاصلاً في الآخر فهو الحلول والا فان كان سبباً له فهو السببية والا فهو الشرطية
ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام على ما على التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت
لفظاً على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه
مفهوماً ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد
والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى
ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول
المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول
المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة
وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار

الحكم

الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازاً والتقدير
بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له
في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلاً
وعصرت خمراً مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلاً وخمراً حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى
اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب
العصير اذا صار خمراً واكرم الرجل الذي خلقه ابوه يتيماً فانه حقيقة لكونه خمراً عند المصير ويتيماً
عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد
ذلك البعض في الشرح بكونه مغايراً للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء
الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل
عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الكلمة وبالزمان
زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلاً للمسمى
في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمراً وضع الكلام على ان يكون حقيقة
اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حالة العصر فلو
حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازاً بل حقيقة فيجب
ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازاً باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازاً باعتبار
ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته
فاذا قلنا يكتب زيد مجازاً عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلاً له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا
مجازاً واذا قلنا كتب زيد مجازاً عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى
ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل
بهيئته اذ لو كان حاصلاً في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازاً والزمان الذي
يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول
الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع
له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول
المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع
انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو

الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال
والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه
غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب
المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم فى كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول
المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان
لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس
مجازاً مع دوام كونه متحركاً على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز
باعتبار ما يؤول بل يكفى توهم الحصول كما فى اعصرت خمراً فاريقت فى الحال فانه مجاز
باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلاً قوله فلا بد ان تريد معنى
لازماً لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث
ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك
فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من الغائط الى الفضلات
باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة
فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق
الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة
تمليح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او
مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجاً عنه معناه
ان يكون كل واحد منهما خارجاً عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجاً
عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزءاً للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءاً
للآخر كان احدهما وهو الكل خارجاً عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفته اى اللازم
صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من
المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط
فى الاستعارة مثلاً ان لا يكون احد المعنيين جزءاً للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها
ان لا يكون وصفاً له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع فى
اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان
يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازاً مرسلاً من اطلاق

الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز
الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءاً للآخر او وصفاً
له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين
او شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له
الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزءاً من
الطرفين او شكلاً لهما فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ
فى مثل رأيت فى الحمام اسداً هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للملزوم اعنى
الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له
وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعاً
وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازاً ان كان هو الانسان
الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقاً
اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان
الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضاً
لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى اصلاً ضرورة ان معنى الاسد حاصل
لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله
واذا عرفت بريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين
وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال
فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلاً من وجه وفرعاً من وجه جاز اسم
كل منهما فى الآخر مجازاً والا فالمجاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة
اصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه
بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج
الا انها فى الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب
علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما
قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان من
السبب ما هو سبب محض فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه كما سيجئ والكل اصل

يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل
موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافى
فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى
هذا التسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت
لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون
الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى
اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث
يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب
فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد او الرجل جزء منه
لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل
بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل
قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص
بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان
على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم
وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم
اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص رح انا لا نريد بالمستلزم و
اللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع
وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد
بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم
ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان
ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير
لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال
كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه
جريان الاصالة والتبعية فى جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى
اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشىء حتى يحتاج اليه الشىء

وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشىء فى الشىء
اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى
المادة فاشار المص الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشىء فى الشىء
سواء كان كحصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان او غير ذلك
كحصول الرحمة فى الجنة قوله واعلم ان الاتصال لا يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا
وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز المجاز فى الاسماء الشرعية اذا وجد
بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون التصرفان شرعيان
يشتركان فى وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما يجىء
من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز
سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفى
التمثيل بالاتصال فى معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رح وغيره
من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد
والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك
فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع لان
المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى
انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة تثبت
الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة
ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت
نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين
لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غير
ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين
ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد
بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف
ومصراعى الباب قوله ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم
فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع
فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة

فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية
المعنى اللغوى لايجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد
وهذا لاينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق
والازدواج سواء كان مع الملك اوبدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص
بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لايجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى
المعنى اللغوى **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة
ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون السبب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها
لتمليك المنفعة وهى لاتكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع
لانها لاتوجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبلغه على ملك المبيح
وكذا الوصية لانها لاتوجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت
والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض تاخر
الملك الى ان يتقوى بالقبض ولايبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض
يجب بنفسه فتصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان
ماذكره المص رح من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف فى
المجاز ولاحاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعنى الفاظ التمليك
والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة
قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة
للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر
لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف الذات بالاشارة اليه
قوله وهذا بناء يعنى ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا فى معنى ان انضف بكونى مالكا و
مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى
المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب مجاز بعد انقضائه عن ذات
الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان
الفعل مما لايمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى
به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف

الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن
مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى اعنى من قام به الاشتراء حالا او ماضيا
فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اى لو استفتى المفتى يفتيه على وفق ما نوى لا قضاء
اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم
جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذى نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه
على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اى هذا التصرف الذى هو
الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة ولا يكون هذا منافيا لما سيجئ من
ان الاعتاق اثبات القوة لا لازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية و
المسببية بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا
وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس
الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين
لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اى الاستعارة لا تصح بكل
وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك
بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق
والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة
الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق مبنى عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال
اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع
قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج
والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق مبنى عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ
اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى
الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تناسب
بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل اعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات
تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند
الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تع ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة
الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر عن المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع
فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية

غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن
المتكلم قبيل التكلم تصحيحاً للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء والثاني انه مجاز
في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة
الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفاً وشرعاً الا ازالة
الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى
اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة
الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون
اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على ذلك لجواز ان ينقل
اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل
هو حقيقة لغوية ثم يطرأ عليها نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد
بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ
يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازاً ليحصل العتق شرعاً واستعارة الطلاق لازالة
الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعاً بخلاف ما اذا قال ازلت
عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازاً عن ازالة
الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه
اذا جعل الطلاق مستعاراً لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازاً عن اثبات
العتق ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازماً للمعنى المجازي الذي
هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ
الاعتاق فليتأمل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك
لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة
وان يكون المستعار له لازماً له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان
يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد
باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم للقائل ان يقول لو سلم امتناع
اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على
السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق
وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك

باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين
اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل
ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه
به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا
اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهراً بدرهم بعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك
واحداً من القيود لا ينعقد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر
المدة ينعقد بيعاً لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان
ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك
شهراً بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل
المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعاً
صحيحاً بحمل المدة على تأجيل الثمن او بيعاً فاسداً عملاً بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم
اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك
منافع هذا العبد شهراً بهذا العمل كذا او لا يلزمنا هذا اشكالاً والا فعدم الصحة لازم قطعاً قوله
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب
انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع
والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق و
الايلاء والظهار ولا الاعتاق سبباً لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول
الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سبباً لملك المنفعة
الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما تطلق
مجازاً على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق
اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما
يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان
يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير
اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد

لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي
اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مبايناً قلنا ليس
الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على
الانسان لكونه شجاعاً واطلاق الهبة على النكاح لكونه مشبع للملك والمثبت للملك
لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصرح وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم
انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان تكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل
بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان
اشتريت عبداً فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارثاً يعتق وعلى ما ذكره المصر لا يعتق
وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما
صفة لا ذاتاً فانه ثبت في باب النكاح مقصوداً وفي ملك اليمين تبعاً ونحن اعتبرنا اللفظ
لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازاً
اثبتنا به ملك المتعة قصداً لا تبعاً فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين
واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت و
يتنوع المجاز بحسب ذلك مثلاً اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار
تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رح **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز
وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها
حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان
اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق
البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا
المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة
لجاز نخلة اطلاق لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن
للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقاً واجيب بمنع الملازمة فان
العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءاً من المقتضي وذهب المصر الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان
لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص

بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها
وطراوة وتمايل فيها **قوله مسئلة** لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية
فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف
النسب مجاز اتفاقاً ان كان اصغر منه سناً وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت
به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقاً من
نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف
هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني للكلام الامام ولا يقع الخلاف الا في جهة
الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة
التي هي الاصل ايضاً ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل
والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني
لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم
ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت
الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازاً فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل
والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضاً لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة
بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه
من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون
الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني
فانه لفظ واحد عندهم جميعاً كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المصنف
ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه
احترازاً عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلماً وتعذر
العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور في استدلالهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج

بالمشبه

اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف فى استدلالهما ما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه
واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ
وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا
يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى كلام الله تع ايضا
قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء واما اذا
كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف
ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا
قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الممكن
ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين
قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء
يخلقه الله تع فى الكوز كما انعقد على حيوة يجددها الله تع فى الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته
لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شربن الماء
الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تع لان الماء الذى
فى الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف
الشئ بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابنا له وامتنع
ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل
علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة
حيث اطلق الابن على من ليس بابن لمشاركتهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين
الملك وهو فى الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على
المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهى اذ ذاك متاخرة عن الملك لان
الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم فى علة ذات وصفين
يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما فى الاكبر
سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر
قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان
جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء
ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب

محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار
يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار
والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته
كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان
صادقا بان يسبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا
يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير
فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخى
يحتمل الاخوة فى الدين والاتحاد فى القبيلة والاخوة فى النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد
الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر
المعنى الحقيقى هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخى
وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت حرمته فيما اذا قال لزوجته وهى اصغر منه سنا
هذه بنتى قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته
بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق فى ابطال حق الغير
بخلاف هذا ابنى فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته
فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابنى يجب
ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى
وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات
موجبه الحقيقى او المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان
قيل فينبغى ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ حر موضوع للعتق وعلم لاسقاط
الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق
قوله فان الاستعارة تقع اولا فى المعنى ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة
وهو انه ليس مجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل
ليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد
على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له
وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه
جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك
الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا فى ذلك الهيكل

وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا
للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالاً في غير ما وضع له واما عدم
جريانها في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل
افراده قسمين متعارفاً وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا
تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية
الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص
فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري
في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولاً معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم
دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاءً وتخييلاً كما جاز
استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى
مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولاً للمشبه هو المعنى الحقيقي
للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا
فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع
اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علماً او غير علم جاز
استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد
وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل
ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد
بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود
لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقاً مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالاً آخر وهو ان
اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل
اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رح
ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفاً في الحكم لا في التكلم و
اشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى
الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على
الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضةً وان يجعل منعاً مع السند قوله اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون
على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل

الاستعارة في

افراده قسمين متعارفاً وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف
ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان
قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل
وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب
الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان
ان نحو رايت اسداً يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه
تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم
المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقاً وبين الفرق
بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسداً يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصداً
اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان
التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر الواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالاً او مستقيماً
فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت
اسداً يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصداً بل القصد انما هو
الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا
اذا كان الخبر جامداً وما اذا كان مشتقاً بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة
الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس
بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء
قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل في الثاني كما في الاول ولان الاستعارة ربما تشتمل
على دعوى امر مستحيل قصداً مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض
واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق
بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمناً وبين
ما يثبت قصداً لكن اثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر
من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة
نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم يسم
على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع
الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكناً هذا تقرير كلام المصنف
وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام علم

ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه
صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني
منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة
ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تع حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة
الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد
على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك
بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد نعم لا يخفى ان
هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق
ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون
استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل
البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك
وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد
على اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص
فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم
المشبه به **قوله مسئلة** المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف
في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك
اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد
ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في
المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل
لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا
يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون
القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا
يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة
تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز
ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء

المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته و
ارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال
الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد به الضرورة من جهة الكلام والسامع
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء
اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده
المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه
لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي
هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي غير موضوع قلنا المراد بالوضع اعم من
الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان
القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة
قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم
من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا
من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا
يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب
السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله مسئلة** لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى
مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض و
وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله
في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود
وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث

انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً والتحقيق انه
فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين
في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز
ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجوداً متحققاً له اسم وحده لازماً للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه
كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك
بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء
والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على
امتناعه عقلاً بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح
بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان
المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقراً في
محله ومتجاوزاً اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته
للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة
والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما
يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوباً
واحداً في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف
اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا
قامت القرينة على ارادة التابع ايضاً مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر
ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلاً عن ارادته مع المتبوع واما
الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور
استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب
العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلاً تحت
المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم

بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضاً وان اريد ان المجاز
يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع
انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً معاً والمشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازاً لا ارادة المعنى المجازي
اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل
فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة
دالة على انه وحده ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلاً تحت المراد واما الخامس فلانه
ان كان اثباتاً للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان
استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعاً وحصول
الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه عقلاً فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق
اللفظ وارادة المعنى (الحقيقي و) المجازي معاً وان كان توضيحاً وتمثيلاً للمعقول بالمحسوس فلا بد
من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة
على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازاً ليكون استعماله فيهما بمنزلة
استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازاً قطعاً لكونه مستعملاً في
المجموع الذي هو غير الموضوع له **قوله** فلا يتحقق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور
ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فتمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تع او لامستم
النساء اريد بها الوطء مجازاً بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان
قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم
الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من
حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة
على ان المراد بها الوطء ويحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم
ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امراً متفقاً عليه وعدم القول بان
المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق
ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها
من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل
آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل

للوطی وغیره وبالخمر مطلق ما یخامر العقل فیثبت الحکم فی الجمیع بطریق عموم المجاز قلنا
لانه یتوقف علی القرینة الصارفة عن ارادة المعنی الحقیقی وحده ولا قرینة ولو سلم فخارج
عن المبحث واما فی نسبة کما اذا اوصی لموالیه بشیء وله معتق ومعتق معتق یستحق الاول
لان مولی زید مثلاً حقیقة فی معتقه لان اضافة المشتق تفید اختصاص معناه باعتبار
مکتوبیته له مجاز فی معتق معتقه لوجود الملابسة وهو کون زید سبباً لعتقه فی الجملة واما
لفظ المولی فحقیقة فی المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غیره فهو لیس بمجاز فی معتق المعتق
علی ما یتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمی المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع عالی
للاصول کاغصان الشجرة **قوله** وکذا لو اوصی یرید ان لفظ الابن او الولد المضاف
الی شخص حقیقة فی ابنائه او اولاده الصلبیة مجاز فی ابن الابن فلو اوصی لابنائه وله
ذکور واناث یستحق الذکور خاصة عنده والذکور والاناث عندهما وهو احد قولی ابی حنیفة
رض وان کانت له اناث خاصة فلا شیء لهن وان کان له ابناء وبنو ابناء یستحق الابناء
خاصة عند ابی حنیفة رض عملاً بالحقیقة وعندهما الجمیع عملاً بعموم المجاز حیث یطلق الابناء
عرفاً علی الفریقین وان اوصی لاولاده فللذکور والاناث الصلبیة مختلطة او منفردة
وان کان له اولاد واولاد ابن فعنده یستحق الصلبیة خاصة وعندهما الجمیع وقیل
الصلبیات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا یطلق عرفاً علی اولاد الابن بخلاف الابناء
فان قیل فلو قال الکفار آمنونا علی اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ینبغی ان لا
یشمل الامان بنی الابناء عند ابی حنیفة رض کما هو روایة القیاس لکنه یشملهم عنده فی روایة
الاستحسان فالجواب ان شمول الامان ایاهم لیس من جهة تناول اللفظ بل من جهة
ان الامان لحقن الدم وهو مبنی علی التوسع اذ الانسان بنیان الرب فینبنی علی الشبهات
واسم الابناء قد یتناول جمیع الفروع مثل بنی آدم وبنی هاشم فجعل مجرد صورة الاسم
شبهة اثبت بها الامان لکن فیما هو تابع فی الخلقة وفی اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم
علی الآباء والامهات فانه لا یتناول الاجداد والجدات لانهم وان کانوا تبعاً فی تناول
الاسم لکنهم اصول خلقة فلا یدخلون بالدلیل الضعیف الذی هو ظاهر الاسم لان
الاصالة الخلقیة تعارضه وعلی هذا یکون حرمة نکاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ
الامهات یتناولها **قوله** والدخول حافیاً معناه الحقیقی لان وضع الشیء فی الشیء
ان یجعل الثانی ظرفاً له بلا واسطة کوضع الدرهم فی الکیس والکیس فی البیت والمعنی
الحقیقی ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمین فی الدار بحیث یکون باقی جسده

خارج الدار لا یقال عرفاً انه وضع القدم فی الدار وهذا معنی قوله اذ لیس المراد ان ینام
ویضع القدمین فی الدار وباقی الجسد یکون خارج الدار ولیس معناه ان خروج باقی
الجسد شرط فی حقیقة وضع القدم ولفظ ینام لیس علی حقیقته کما لا یخفی فان قلت
فالدخول غیر معتبر فی حقیقة وضع القدم فکیف یصح قوله الدخول حافیاً معناه
الحقیقی قلت اراد انه من افراد معناه الحقیقی بمعنی انه اذا دخل حافیاً صح ان یقال
حقیقة انه وضع القدم فی الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلاً او راکباً فان قلت قد
صرح فی المبسوط والمحیط بان الدخول ماشیاً حقیقة غیر مهجورة حتی لو نواه لم یحنث
بالدخول راکباً قلت کان المراد انه صار حقیقة عرفیة فی الدخول ماشیاً وهی غیر
مهجورة بخلاف الحقیقة اللغویة اعنی وضع القدم سواء کان مع الدخول او بدونه
حتی لو وضع القدم بلا دخول لم یحنث ذکره قاضی خان لکن ظاهر قوله وفی العرف
صار عبارة عن لا یدخل مشعر بان وضع القدم حقیقة عرفیة فی مطلق الدخول **قوله**
یراد به ای بکون الدار مضافة الی فلان نسبة السکنی بدلالة العادة وهو ان الدار
لا تعادی ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساکنیها الا ان السکنی قد تکون حقیقة وهو ظاهر
وقد یکون دلالة بان یکون الدار ملکاً له فیتمکن من السکنی فیها فیحنث بالدخول فی
دار تکون ملکاً لفلان ولا یکون هو ساکناً فیها سواء کان غیره ساکناً فیها او لا
لقیام دلیل السکنی التقدیری وهو الملک صرح به فی الخانیة والظهیریة لکن ذکر
شمس الائمة انه لو کان غیره ساکناً فیها لا یحنث لانقطاع النسبة بفعل غیره **قوله**
فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما یصح تقدیره بمدة نحو لبست الثوب یومین ورکبت
الفرس یوماً بخلاف قدمت یومین ودخلت ثلاثة ایام وفیه اشارة الی ان
المعتبر فی الامتداد وعدمه هو الفعل الذی تعلق به الیوم لا الفعل الذی اضیف
الیه الیوم وذلک لان الیوم حقیقة فی النهار فلا یعدل عنه الا عند تعذره وذلک
فیما اذا کان الفعل الذی تعلق به الیوم غیر ممتد لان الفعل المنسوب الی ظرف
الزمان بواسطة تقدیر فی دون ذکره یقتضی کون الظرف معیاراً له غیر زائد
علیه مثل صمت الشهر یدل علی صوم جمیع ایامه بخلاف صمت فی الشهر فاذا امتد
الفعل امتد الظرف لیکون معیاراً له فیصح حمل الیوم علی حقیقته وهو ما امتد من
الطلوع الی الغروب واذا لم الفعل لم یمتد الظرف لان الممتد لا یکون معیاراً
لغیر الممتد فلا یصح حمل الیوم علی النهار الممتد بل یجب ان یکون مجازاً عن جزء

من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل
بدليل قوله تع ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان
او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون
مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت
اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس
حجة يجب بها العمل فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر
هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم ازوجك او كلمتك ان التزوج
او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم
حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما
اذا اختلف مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق
به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيد
مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد
الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة
الثانية مثل ما في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق
في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما
ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده
بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه نحو يوم
يقدم فان قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في
صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم
فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل
في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة
لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه واعتبار العامل اولى عند
اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال
وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين
يلزم حمله في الاول على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما
يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن

بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم
تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع
مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على
بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وجعل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف
الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا
يمتد مع انه ان اريد ابتداء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة
ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق
والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا ومعتقا بالزمان لانه
لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح
ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في
الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا
على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع
اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم
المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء
يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما
يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فان عندهما حنث دون جنس الدقيق و
قيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان
يضعها في الفم فيمضغها قوله نذر على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير
منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب
اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي
اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثاني و
الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة
في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات
فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه

المفهوم عرفاً ولغةً ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معاً جمع بين الحقيقة
والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه
اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب وايجاب المباح
يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضاً كترك الصوم مثلاً لان ايجاب الشيء يوجب المنع
عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
سمّي تحريم النبي م مارية او العسل على نفسه يميناً فعلى تقرير المصنف رح الموجب هو نفس اليمين
وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر
لزوم المنذور الذي هو جايز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر
تحريماً للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز
ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة
ايضاً تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازاً ففهم
الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار
من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان
معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً
وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه في تحرير
المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معاً فاذا اريد
المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة
مجازاً او لا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح
فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعاً فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً
ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير
تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى
الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في
خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن شمس الائمة السرخسي مع
الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون
مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك [illegible] ويثبت

نفس المراد فاللفظ ح يكون مجازاً وقد يكون من حيث انه صح

بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد لان الشرع لم
يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقاً قصد او لم يقصد
ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي رح ان كلمة لله قسم بمنزلة
بالله كما في قول ابن عباس رضهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر
الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين
قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في
مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول **قوله**
او عادة ليشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و
العرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي
من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تع واستفزز اي استزل او حرك من
استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
والايجاب عقلاً وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيماً لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز
عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل
وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تع فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام
حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة
مانعة عن ذلك عقلاً اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ
خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما
الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعاً بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل و
قوله تع انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام
قسيماً للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام
فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم
اولا والثاني اما ان تكون لفظاً اولا واللفظ اما ان يكون خارجاً عن الكلام الذي وقع
فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار
اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص لبعض الآخر بنقصان كالمكاتب
من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازاً باعتبار اختصاصه

بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق
انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او
عادةً او شرعاً والظاهر انه مانع عادةً وقد جعله قسيماً لدلالة العادة المص لانه اراد بالعادة
ثمه ما يختص بالافعال ودون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار او لوية بعض الافراد
وذكر له ثمانية امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلاً وفي الرابع والثالث
والخامس حساً مع العرف في الخامس وفي السادس عرفاً وفي الثامن شرعاً فلذا اعاد لفظ
نحو وفي السابع اما عرفاً عاماً او خاصاً او شرعاً من غير تعيين فلذا خالف به غيره
وذكر بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدراً باتما وبجرداً عنها وكلاهما يفيد
الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تع في ايجاد الفعل فلو سقط في الما
فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناوياً ونفس هذا الكلام يدل عقلاً على عدم ارادة
حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره
وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في
الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ
مجازاً عن النوعين المختلفين كان مشتركاً بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعاً اما
عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد
النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان
الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رح على النوع الاول
اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقاً
اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضاً يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه
لو حمل على الثواب لكان باقياً على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلاً بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث
على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب
لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادةً يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحاً للصلوة لا يفتقر

فيما سبق م

كذا ذكره المص رحمه وفيه نظر اما اولاً فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب
بدون النية اتفاقاً لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته
به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلاً قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك
في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتاً لمعانيه واما ثانياً فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم
يثبت من الشافعي رحمه على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثاً فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضاً بغير البيع والنكاح
وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعاً فلان انتفاء الثواب انما يستلزم
انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارةً عن ترتب الغرض والغرض وهو الثواب اما
لو كانت الصحة عبارةً عن الاجزاء او رفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال
او موافقة الشرع فلا واما خامساً فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم
مشترك بين النوعين اشتراكاً لفظياً بان يوضع بازاء كل منهما وضعاً على حدة بل هو
موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم
الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون والسواد والبياض ونحوهما فارادة
النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المص عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون
الحكم بمعنى الاثر الثابت للشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين
ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه
وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال
بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعاً نوعياً على حدة
فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة
الى سبب معناه الحقيقي ومسببه وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك
ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلاً بخصوصه بل اثره ولازمه او
نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلاً منهما من افراد المعنى المجازي
فالمراد بكونه مجازاً عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع
او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققاً فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ
قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا

فان كانت الشجرة مما يوكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها
والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لايشرب من هذه البئر فان كانت ملئ فعلى
الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حيث لايحنث بالكرع وهو ان
يتناول بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا شرب بفيه خاص اولم يخض قوله وكالا
المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفاً اما كالدابة او خاصاً
كالفاعل او شرعاً كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة
شرعاً عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقراراً
كان او انكاراً بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناءً على عموم الجواب حتى
يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه
وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقاً فيكون مهجوراً شرعاً وهو بمنزلة
المهجور عادةً فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب
من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلاً لانا نقول انما صح من
جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقاً كان المدعي او غير محق
لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها
كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد
به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازاً عن
الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت
عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز
هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا
كانت مهجورةً فالعمل بالمجاز اتفاقاً والا فان لم يصر المجاز متعارفاً اي غالباً في التعامل
عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقاً وان صار متعارفاً
فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان
المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورةً وجوابه ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة
اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة
بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة

كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب
واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال
اكارعها فيه ثم قيل للانسان ص

خلفية المجاز عندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملاً في معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب
قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب ايضاً
لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف
العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضاً والحاصل ان موجب البنوة
بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء
لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شرى ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك
متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سناً منه مجازاً عن ذلك واما التحريم
الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت
بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل
ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح له اللفظ والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح
منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسداً هو شجاعة السبع فكيف
صح جعله مجازاً عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا
الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور
انما هو على ما اورده المص رحمه من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه
قال وفي الاصغر سناً منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقاً لانه يستحق ممن اشتهر نسبها
منه وفي حق المقر متعذر ايضاً في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه
مناف للملك فلم يصلح حقاً من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في
الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابتنيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب
اما ان تجعل ثابتةً مطلقاً اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي
من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير
واما ان تجعل ثابتةً بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازماً للمدلول
الحقيقي وهو ايضاً باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار
النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام
وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا
معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر

الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصرح من الترديد القبيح والمصنف لم يجعل دليل تعذر التحريم
بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول
الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام
على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص سعة ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من
قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر
الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال فقوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا
كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا
كما تعذر مطلقا قوله والفرق بينهما ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون
من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون
من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم
الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت
الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا
مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل
اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا
دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء
واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما
على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه
تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا
وتوضيحا قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله
الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله
ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق
فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف
البديع في المحسنات البديعية من المقابلة والطباق والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه
ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة
تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا مع الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك

وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في
وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام
لتمام المراد منه وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام
المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح
والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء
يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح
دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا
كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من
الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او
العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من
دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار
منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار
منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته
الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل قد سبق ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة يسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما
يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق
الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة
وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا
بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها وثمة
فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد المص هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص
بالافعال والصفات بل تجري في حروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري
فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير
معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل
الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات
معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح

مثال ذلك قوله تع فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت
وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب
العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة
الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في
اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار
لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل
يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان
يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب
كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب
غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد
بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته
وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له
ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في
المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا للعلة
والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام
فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من
الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة
الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية و
متاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام
النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه ومحتاجا اليه فيكون ما بعد اللام
معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب
غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة
المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية
فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة
اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها
علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن
واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته

وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال
العلة من حيث هو علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون
مراد القوم ان ترتب المعلول هو غرض مستعير لترتب ما ليس بمعلول مع غرض فتكون
الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية قوله وهي
اسماء للاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله
وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب
بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها
وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال
والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة
والظاهر ان المص سوى اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك
الاسماء لا على انها من الظروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان
تمييز لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة
اذا قصد بها الاستفهام او النداء وهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني
قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على
المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف
ومحمد رح ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابي ح رض واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر
ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد
استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن
الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو
وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا
ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل
جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم
الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وحقيقته انه نصب

تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة
السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح
في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا
متقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب قوله
فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب
في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب
وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب
الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تع فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب
ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم
القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقى لانا نقول
المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة
وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة
فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة
بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام
متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله
وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر
لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم
تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل
بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا
يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا
يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم
ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تع اذا نودى للصلوة
من يوم الجمعة الآية على انه يجب السعى عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك
البيع على السعى قوله واما في السعى استدل على كون الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا

والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضهم بايهما نبداء فقال عم ابدؤا بما بدا الله
به فهم النبى عم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالآية
وفهم النبى عم ذلك منها بل ثبت لنا ذلك بالحديث المذكور وللنبى عم بما لاح له
من وحى غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعاير الله تع وهذا لا
لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين
ثبت اصل وجوب السعى قلت من قوله عم اسعوا فان الله تع كتب عليكم السعى
وقد يقال ان قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح
لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين
كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابى حنيفة رض والثلث عندهما فزعم البعض
ان هذا مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من
من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لانه
المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده
والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق
منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط
واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده
على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة
الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة يتنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به
بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف
الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع

وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو
في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة
اللفظ تطليقاً وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة
تكميلاً للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية انظر
بخلاف هذه طالق ثلثاً وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل
من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات
فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء
او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتاً واحدة بعد واحدة فانه صريح
في تفريق ازمنة الوقوع واغرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال
بل له عرضية ان يصير طلاقاً عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان
الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعاً وافتراقاً لا لحال
التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم انه
تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه الاهر
قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جواباً عما يتوهم من كون الواو للمقارنة
عندهم استدلالاً بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي ح رض فرقا له بين تاخير
الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن
مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله تجعلتموه للترتيب
حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقباً قوله لا حاجة الى التقييد به
اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف
النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما
جميعاً قوله ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف
رحمه وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة
من فلان وقبلت منه جاز اتفاقاً ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل مختلف
ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج
فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح
المعتقة ولو اعتقهما معاً فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد

على اذن الزوج

امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقاً
بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما
وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معاً او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح
المعتقة اولاً لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين
فان كان مولى الامتين واحداً فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فانه
اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ
العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا
يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحداً فانه باعتاق الاولى يصير
راداً نكاح الثانية وانه يستبد من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان
حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح
هذه ونكاح هذه قوله تجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ
واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقاً فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة
اذ لا دلالة في مثل هذا في الرجحان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاء ايثبت
الحكم لهما معاً حتى لو قال اعتقهما عتقاً معاً قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى
ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم
الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث
يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة
الاول اكثر مثلاً لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق الثانية محلاً للتوقف
اي لم يبق محلاً لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل
الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما
قال للتوقف لانها بقيت محلاً لان تنكح بعد لصيرورتها حرة قوله ولا يعتق من
الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية
والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل
لانه بدون آخر الكلام يعتق مجاناً لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يسلم
له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلاً
فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقاً متراخياً مع سكوت قوله وقد

تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط
او نحو ذلك فالواو لتقييد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو لتقييد جمع بينهما في ذلك
التعلق اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من
اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا
يدل عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول حكم في مطلق العطف بالواو لا
في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة
الى تقدير المبتدا في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند
الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره
المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة
اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من
عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها
اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله
تع ثم يصرفه الى الفقير ليكون له كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية
وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون
من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه
فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز
بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة **قوله** يلزمه
اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز
عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل
شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو
جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة
صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه
وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف
من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في
السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر
بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك وهو ابلغ من
لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم

المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة
بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله
والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس
شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم
الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تع ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان
التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو
المختار اي واجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة
فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم
ان الذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف
لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك
هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك
هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله**
وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك
فتاهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء
لا في مفهوميهما والعلة تجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود
فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من
الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه
والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما
نحو قوله تع ونادى نوح ربه فقال رب و يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب
صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق
التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد
العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة **قوله** ولن يجزي ولد
والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته
الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالشراء
يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق
لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجب
لموجب العتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر

اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان
يكون رد الايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق
ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول
الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون
ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا
اياه تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء
عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق
على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار
باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء
معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان
الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة
حقا لله تع في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير
ذلك مع انما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية
العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره
القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان
الغوث باق بعد الابشار قوله اد الى الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف
اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيتقيد بثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل
وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل
مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان
وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا
وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد
الى الفا او هي حال مقدرة اى اذا اتى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اى اذا اتى الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم
الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء قوله يقع الاول اى في الحال لانه وان وجد
في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف
اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان
قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المقطع
عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من
غير عطف ولا مبتدا فح لا يثبت به شئ قلت ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام
السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة
العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال
صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق
الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رح التعليل المذكور بحض الانشاء وما ذكره غيره
من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت
كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا
تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف
مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته
او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني رجل لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون
فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل و غلط بل ان الاخبار به ما
كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله و
اثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تع يكون
للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رح اى ولكونها للاعراض
يلزمه ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم
يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره
فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك
الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا
له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف
الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط
بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه
الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط
المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على
الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف

بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط
مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع
تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس
في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله
بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة
وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة
عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما
يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق
قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام
السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة
وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة
وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا
يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة
يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف
الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين
نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا
نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة
بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة فنفي ذلك التوهم
ففي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف
ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار
احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات
الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى
الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن

نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن
بما بعد النفي فكانا مظنة ان يتوهم انها في عطف
الجمل مثل بل في معنى الاعراض صح

لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها
على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين
احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني
ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا انه لعمرو فيكون النفي مجازا
كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم
ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال
هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير
قوله لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن
زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت
ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد
عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها
لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله
فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار
لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك
عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا
ينتقض القضاء فيصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير
واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف
اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن
البعض في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون
له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر
عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا
عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو
المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود
اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان
قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء
ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد

ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن
لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه او معه فيكون قوله ما كان
لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني
ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار
ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط
والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم
لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد
قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث
يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق و
الاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على
وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة
او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك
في قدر المهر لا في اصل النكاح فانه يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو موافق لما
تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع مقيد الحكم بذلك القيد
لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف
هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح
مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب
كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين
على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك
من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشخصين وقد يكون لشك المتكلم فيه بان
يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك
وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة
الاخبار بالمبهم لا يخ عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب
البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند
الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او

لم توضع للتشكيك والا فالشك انما نشأ من معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه
اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام
فالتخيير كما في قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد
هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة
لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان
الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك
يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب
بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان
كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي
وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان
الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق
انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تصرف صح حتى لو باعه
احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله
وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة
المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضهما ان النبي عم
وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد عليهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن
جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف
الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم
احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد
من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب
الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم

احكام الاسلام على انهم اسلموا او لو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابوح رض على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبى عم فى العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس رضهما ففى بعض الروايات من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رح فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغو لا يثبت به شئ لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رض لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثانى باو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا

وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده فقال المصنف رحمه هذا المحتمل الآن ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول ماخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر المذكور فى الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف جعله المصنف رح سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام الامام السرخسى رح ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما فى هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما مر فى جاء زيد ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ننافى التغيير ههنا بل توجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او فى النفى خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تع ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فتعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر

والموئنث والمثنى والجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في
الايجاب اصلاً كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان أو لاحد الشيئين وان مثل اضرب
زيداً او عمرواً في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول
وهو مضاف فلا تكون نكرة فلا تعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين
قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم
والمراد واحد غير معين وهذا مشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه
او هذه اربعة اشهر كان مولياً منهما جميعاً ولو قال لا اقرب احديكما كان مولياً من واحدة
لا منهما جميعاً والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم
بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أو فانها قد تفيد
العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر أو باحد منكر غير مضاف كما ذكره
المصرح الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قيل اشارة الى
الرد على من زعم ان أو في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه
لما عطف الثاني على الاول بأو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا
هذين فيحنث بالاول وبمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان أو في النفي
لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحاً
للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما
لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان أو اذا
استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت
قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله
في قوله تع يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل او
كسبت في ايمانها خيراً انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور
اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيراً يعني ان مجرد
الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي
لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا انتفى الايمان كان نفي كسب الخير
تكراراً فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا
استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون
بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن

كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكرة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان
للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف
لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى
قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييراً والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة أو
والتحقيق ان أو لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع
الخلو فان قلت قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل
هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعاً لم يحنث وقد لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس
الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيداً او عمرواً
فانه لو لم يكلم واحداً منهما لم يحنث قلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع
او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحداً منهما لم يكن آتياً
بالمأمور به امر الاباحة وان جالسهما جميعاً كانت مجالسة كل منهما آتياً بالمأمور به بخلاف
ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منها
وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك
وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار اي يستعار أو لحتى اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في
كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد
بثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتداً الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا
قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار أو مستعاراً لحتى والمناسبة ان أو لاحد المذكورين
وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف
عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة
الى ان أو هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول

ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل
لذلك بقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في
عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه
عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله فعل مضارع منصوب يعطف عليه
فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو
دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم
يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس
بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك
بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف
عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل
الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان
في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين
ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمروا وبهذا يظهر ان او في قوله تع لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم
اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان
جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما
ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا
اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير
جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل
فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية
يقع جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل
معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها
وادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي
الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق

الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت
السمكة حتى راسها والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا
الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من
حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة
كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله
فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية
وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخلت الافعال
حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازات
وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو
الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة
وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تع حتى يعطوا الجزية عن يد
فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تع حتى تستانسوا اي
تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له
وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل
منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اي وان لم يحتمل الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر لان يكون سببا للثاني اي للفعل
الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء وسببه يكون
مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام
احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل
الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه
لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر
اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازات فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية
يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف
عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب

وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو
قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح تحتمل للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم
تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي
للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو
ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه لانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن
جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر
اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رح اقرب فبالجملة مجموع احتمال
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان
بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك
ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تع حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم
الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في
هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القراين ولو قال ان لم
آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية
فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة
ولا معنى لمكافاته لنفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون
بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر
مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع
في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان
حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رح
واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى
وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى ولم
يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم
كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه
حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان
متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته
مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى

من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك
كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد
ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير
تراخ فالاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله
اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم
والمعنى غير متراخ عن اليوم الآن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى
باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على
المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى
لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب
مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء
استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب
بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن
الحسن رح ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت
لمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء
وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو
على ما ذهب اليه الامام العتابي رح لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة
الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ
انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد
وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت
وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة
تدخل على الوسائل اذ بها تستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي
من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب
من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات
وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو
الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فدخل الباء على الاثمان التي تكون هي بمنزلة الآلات
فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا او مؤجلا

بعت كرًّا من الحنطة بهذا العبد يكون سلمًا ويصير العبد رأس المال والكر مسلمًا فيه حتى
يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل
القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في
سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجًا ملصقًا باذني وهو استثناء مفرغ
فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجًا
الا خروجًا باذني والنكرة في سياق النفي يعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي
فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلًا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من
ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا
لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبًا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على
ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما
ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي
قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضًا كل منهما اخراج لبعض
ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي
وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا ان آذن فيصير بمنزلة الا
باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه
سالمًا عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجًا باذني كلام مستقيم
بخلاف قولنا الا خروجًا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب
الاذن لكل دخول في قوله تع لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة
المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما
يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيهًا بالآلة
فلا يشترط استيعابه ايضًا لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق
في الفعل فيصير الفعل مقصودًا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى
فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس
فيكون التبعيض مستفادًا من هذا لا من الوضع واللغة على ما ينسب الى الشافعي و
لهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره و

واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا
دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو ح رضه الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن
غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقًا بل المراد بعض مقدر فصار مجملًا بينه
النبي عم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تأدي الفرض
بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف
مبنيًا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع
دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصّف بترك
مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفًا قوله ويستعمل للشرط يعني قد استعمل على في معنى
يفهم منه كون ما بعدها شرطًا لما قبلها كقوله تع يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط
عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط
بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله
وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط
عملًا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثًا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء
الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من
باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة
توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط
لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني
ثلثًا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة
فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها
من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كلها
عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد
طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعًا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية

اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء **قوله** واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض
او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض
الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة
اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء
الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء و
انتهاء **قوله** بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان
نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وعند زفر رح يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم
يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل
فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة
على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول
الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم
يتم غاية وفصل المص بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او لمجرد التكلم ودخول الى
عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا
كالبستان للحائط وهذا معنى قوله ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل
التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها
المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا
ففي مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المص وان لم يكن غاية قبل
التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد المرفق دخلت
لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت
حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها
فيمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجود الانقطاع بالليل لان الصيام
ان كان عاما فظ وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال
في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتداها
قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله
فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون
قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقص هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة

لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو
قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة منبهة على
علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه **قوله** وللنحو بين دليل على ما اختاره من التفصيل
وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا
يدل على الدخول ولا عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات
الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قراته الى باب القياس من ان الغاية من
جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف
له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث
ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب
الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل في الاكل **قوله** هي
غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء
مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تع ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا
في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع و
العضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب
بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر
الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية
لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق
متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل
والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق
فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار و
المجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل
يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب
والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد
قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة
الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغالطة من باب

اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات
عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع
المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا
حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس
بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما
بين عشرين الى ثمانين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها
وبين الثمانين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا
وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين
بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة و
خمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما
النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين
قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه واجب ما بين الاول والعاشر
وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا
قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون الاول
فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف
لانه لم يجز للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره لان التضايف
انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما وايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع
ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب
كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند
ابحنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما
تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر
الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا لوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم
يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من
الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل
قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسعين فتحير زفر
لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم
ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل

الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل
في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه
ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤبدا
فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك
اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل و
يمين والصواب اذ لا اختلاف في رواية آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل
في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن رحمه الله في آجال اليمين قال الامام
السرخسي رح في الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد
وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل
في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في
موضع الغاية شكا قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا
او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة
في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه
السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي
الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه
السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد
يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت
طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع
عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رح انه لو قال امرك بيدك رمضان
او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله
قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون
مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق
في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق
في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على
استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط
ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول
لتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق

وفي الآجال في الايمان ج

بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله**
فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها
مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقاً كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض
فيكون انت طالق في مشية الله تعليقاً بمنزلة انت طالق ان شاء الله سبحانه وتع
ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت
طالق في علم الله تعليقاً اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى
انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن
هذا المعنى في معلوم الله تع والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه
ثابت في علم الله تع بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع
الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تع اجيب بانها بمعنى تقدير
الله تع فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند
استعظام الامر شاهد قدرة الله تع اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا
يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح
لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة
بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقاً قول ابي يوسف رح
وعند محمد رح هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها
وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يميناً على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام
وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف
الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي
انه لو قال ان لم يشأ او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق
بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق
ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله
تع واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق
بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا
ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق
لغو ذكر به في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله

وثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين
معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع
ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها
قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت
طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله
انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع
الطلاق ثبت مشية الله معه لان وجود الاشياء كلها لمشية الله تع وذكر في المنتقى
انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله تع وان لم يشاء الله تع في اليوم فانت
طالق ثلثاً لمضي اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثاً ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى
الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلثاً قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل
وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك
لا تطلق بهذه اليمين ابداً وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما
اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم
مشية الله تع التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين
لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تع اياهما
فلا يقعان ابداً كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك مع الدليل على ما ذكرنا
انه اعاد في النوازل غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم
يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم
وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف
عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف
عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية
ثم عقبهما بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيهما
من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطاً لادوات الشرط في سلك
وحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة (التابعة)
لان فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية
لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها نعت للواحدة السابقة ولما
وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا

ضمير عائد الى القبلية وقبلها واحد صفة [illegible]
الواحدة الثانية لانها [illegible]

كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى ازمنة
السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو
يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية و
والبعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا لزمه
درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذا الدرهم
بعد الدرهم يجب دينا قوله عندى الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو
قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون
دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندى الف دينا يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر
الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا يخفى انه تجوز و
تغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون جملة فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فيدخل فى
امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود
او قطعى الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع فى آخر الحيوة اى حيوة
الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل
فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوة
عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة كالمعلق بالشرط كالملفوظ لدى
الشرط قلنا هو امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند
التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان
لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق
ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن
الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا
عند نحاة الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه
فلا يجزم الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى
لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط
بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة ما
دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله • واستغن
ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة فتجمل • اى ان تصبك فقر ومسكنة

فاظ

فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا
قال الشاعر • قد كنت قدما مثريا متمولا • متجملا متعففا متدينا • فالآن صرت وقد
عدمت تمولى • متجملا متعففا متدينا • اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن
آكل شحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما فى الضرع وذا دين وفى كلام فخر الاسلام
وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى
وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيرا ما تستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع
لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان
اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجاة
المكروه وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال
لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تع والليل اذا
يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان
الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه افاد تقييد
القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف
مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه بخروجه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت
الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان
تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل
باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان الى هذا ذهب
المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال
ففى استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول
هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى
او كل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا
وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا
ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز
حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط كاستعمال الجزء فى

فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله
ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كاين متحقق فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة
ادعى لها. عند نزول الحادثة او لامر منتظر لا محالة اى يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل
قوله تع اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال
وما توهم من دخوله لامر كاين فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تع واذا
لقوا الذين آمنوا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون
قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف
بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا
نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته
تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عنده خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة
وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا
للشرط مع دوام ذلك فيه قوله وعندهما اذا مثل متى فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف
وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج
ابو حنيفة رض الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا
شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى
آخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية فى المجلس وحاصل
الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا
ينقطع بالشك فان قيل طلقى نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت تعلق
بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى
تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك
انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار
راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه
بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية فى جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال
قد يظن من بيان هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى
ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست فى
يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت
اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام

من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى
السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت
على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق
ا رجعيا تريدين ام باينا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية
كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان
معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع
الابهام على معنى باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى
الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع
اى الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق
فلا كيفية له وللقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه وعلى وجه التدبير وغيره
مطلقا او مقيدا بما ياتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة انت
حر كيف شئت انه يعتق عند ابى حنيفة رض ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم تشاء فى المجلس
فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة رض قوله وتطلق فى
انت طالق كيف شئت اى يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت
فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما
تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى المعتق وغير المدخولة لا مشية بعد
وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها باينة او ثلثا
وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضى العدة وقد يكون واحدا
فيصير ثلثا بضم اثنين اليه وح تصير حرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة جاز التفويض
الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل
من لفظ طلقى وكيف تفيد تفويض الاوصاف وعندهما تعلق الاصل ايضا بالمشية
لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون
بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تع كيف تكفرون
بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما
على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق
والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة
وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت

الملك في البيع والخلع النكاح والوصف الثمن مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق
الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصرح من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض
بالعرض ففيه نظر اما اولاً فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان
الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضاً ويمكن دفعها بان الكلام في التصرفات
التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثاً فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر
لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر
فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعاً فلان عدم الانفكاك
انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والتعلق لمشيتها انما هو خصوص الكيفية
قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية
يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان
الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت
طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها
اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت
فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح
به فلا يجد بالتعريض وهو ان تذكر شيئاً ليدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج
اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض
اى جانب يدل على المقصود اذا قال لست انا بزان تعريضاً بان المخاطب زان
لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقاً لموصوف غير مذكور كما تقول
في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلاً بذلك
الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين بتة انت
انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية
ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل
اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلاً
الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعاً مختلفة كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه

فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة
عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعياً ولا يخفى ان فيه ضرب
تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا
لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم
وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد
سواء ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم
بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا
قال المصرح انهم لو فسروها بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره
ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه
الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه
الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية
المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرادة على صفة البينونة ولا يكون انت
باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعياً وهذا مبني على ان المراد
في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من
يكتفي بالكناية لمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لا يقال اللازم من حيث
انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصاً به حتى يكون الانتقال
من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعياً
ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا
ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف
او دلالة حال ونحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية
فلا خفاء في انه لا يكون مقصوداً ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته
في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن
كونه مضيافاً لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلاً على ان
هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل

من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه
مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة
في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي
وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها
معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة
بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي
الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى
ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء
يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا
يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما
كان صح
متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا
قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء
لينتقل منه الى الطلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا
عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب
لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او
طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي
جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير علما الاصول فهو كناية
على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب
ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود
من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب
هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة
والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد
في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي
لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
عملا بنية ولا يجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح

لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي و
طلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
والمباحث المذكورة آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس
لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى
عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذف
لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله التقسيم الثالث للفظ** باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه
ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر و
المحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي
النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال
التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو
الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني
الآية والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار
الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه
يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ
وسيجئ من كلام المص رحمه ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي يصح الوضوح دون
الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في
النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة
الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له
شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه
من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها
المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل
يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف
فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التاويل
لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر

يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً والنص يحتمله احتمالاً ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد
اصلاً قوله ثم ان زاد اى الوضوح حتى سُدّ احتمال النسخ ايضاً كما سُدّ احتمال التخصيص
والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سُمّى محكماً من احكمت الشئ اتقنته وبناء
محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلاناً منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل
ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة
الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ
والنص اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح
عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه
بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقاً للمراد ولم يبينه في المفسر
والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ
او لحقه فعل او قول قاطع لاحتمال التاويل واقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام
والتابيد قوله كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة
الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهراً في معنى نصاً في معنى آخر فانه ظاهر
في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما رداً على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم
اورد مثالاً آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تع فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
ثنتين ثنتين ثلثاً ثلثاً واربعاً اربعاً فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب
الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصاً فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل
على كونه مسوقاً لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية
كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون
هذه الاية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك
الشئ واجباً فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية
من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط
الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب
احترازاً عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الاولان اورد
لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون

والمثال الاول للمحكم هو قوله تع ان الله بكل شئ عليم وللمصر في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط
في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عم
الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تع ان الله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون
محكماً وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل
التبديل او لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار
لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضاً محكم لان
اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين
الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله
تع الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في
هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحاً فصار نصاً
وبقوله اجمعون انقطع احتماله التخصيص فصار مفسراً وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون
محكماً وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى
لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاماً
مفيد الحكم واعترض ايضاً بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالاً
للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملاً للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان
ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة
على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا يتناوله الامر في قوله تع واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان
قوله تع قاتلوا المشركين كافة ايضاً لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسراً قلنا
المراد الاحتمال في زمن الوحى واما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكماً لغيره
يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اى يثبته قطعاً ويقيناً وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية
المراد لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً لان الاحتمال وان كان بعيداً قاطع لليقين ورد بانه
لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلاً منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد
يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح و
الاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعاً بين الدليلين يحمل الظاهر مثلاً على احتماله الآخر

الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله م المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واما خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واحتمل لامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على طريق الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق وما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تع واكواب كانت قواريرا

من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في الخفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفيا لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او الغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى ادراكه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما يجوز الشاهد على الله تع لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تع بانها صفات كمال في الشاهد والله تع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تع فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تع منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولكن تر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا

بالحديث الوارد في الاشيا الستة ولذا قال عمر رض خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين
البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد
حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله
ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر من القرآن متشابها جعل الناظرين
فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين
لا يتهيا استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تع فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية
مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اى نصدق
بحقيته وسواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في
العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني
انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه
عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدا موضحا
لحال الراسخين بحذف المبتدا اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وبهذا صرح جار الله
في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية
صالحة للابتدا من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا والثاني يحتمل ان يكون يقولون
حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم
الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد
جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف
والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولانا قض في حصر الحكم على
معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا
زيد وعمرو اى لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو
الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب
من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل
لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن
له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في

ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اى نفعا لانه
اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد
وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف
الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان
في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات من الصحابة والتابعين وعن
ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم
تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا
في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه
بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه فانى للبشر الغوص
على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل معجز بحسب المعنى ايضا قوله مسئلة
ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ
يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني
على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل
اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة
معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا
دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما
الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى
التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد
الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على
الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع
وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة
ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم
عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع
الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي
وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك
والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعقل

لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف
الاصل يدل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل
فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعاً ان الاصل
هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها
وبطلان كون المتواتر قطعياً لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهي
بلوغ رواته حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان
معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً قوله وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح
مثالاً لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم
والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معاً شرط واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من
قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني
البراغيث ايضاً يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل
الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو
دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيهاً بهم او لم يكن كذلك
والآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض
العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير
عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله
ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلاً على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التراكيب
اي الادلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام
الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلاً لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان
مقروناً بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت
في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما
باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنياً لا ينافي افادة المجموع
القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب
قوله كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على
عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها
في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتاً بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقاً له

فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فهو الدلالة او شرعاً
فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم
اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان
يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازماً
متقدماً للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم
كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة
نص والا فلا دلالة اصلاً والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة فيه صفة الدلالة
ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء
او الدلالة ولما ذكر المص رح ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ
من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه
بيان ان كلاً من الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره
القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى
كلامهم ان كلاً من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه
ولازمه المتاخر اورد المص امثلة اخرى تتميماً للمقصود وتوضيحاً له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة
ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا
ابحاث الاول ان كلام المص رح مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر
حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تع واحل الله البيع
وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له
وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلاً وحرمة بيع النقدين متفاضلة
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلاً في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد
الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصوداً
في الجملة سواء كان مقصوداً اصلياً كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة
هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصوداً
اصلياً بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله ثم
ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا
والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني
ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازماً له فدلالة النظم

عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولاخفاء
في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع
الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من
الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم
والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها
مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو
عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون
غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكيا العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء
اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم
النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علما الاصول والبيان
مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى
الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين
متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوه كذلك اي انما
جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس
النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول
ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح
الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها
كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط
مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز
ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس
النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم
الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه
تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول
قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت
بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم
ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من
قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تع ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية

وقيل

وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج
وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم
ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار ملكوه
بالاستيلا بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم
عن اموالهم بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي
لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل
الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلا لا عن اموالهم
واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء
على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز
كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء
لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار
ما يؤل وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام
قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته
للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا
فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق فانه سلبه
مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم
وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا
من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف رح من قبيل جزء الموضوع له
لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما
وفيه نظر لان الثابت بالاشارة وهو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء
لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر
وعدم ملك شيئا ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا
قوله فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء
اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر
والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون
بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى
المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم

ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان
الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعماً
اى آكلاً لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى اى
جعلته آكلاً واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكاً بقرينة الحال لانه لم
يجعله طاعماً قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة هذا
والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكاً او اباحة
ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعماً اى آكلاً ليست فى وسع العبد قوله والحق به اى
بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق
بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوايج المساكين وهى كثيرة وحقيقة
الاطعام لا يكفى الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوايج المساكين
كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوايج فدفع كلها بطريق الاولى
فاذا كان جواز التمليك ثابتاً بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم فى الاطعام الجمع بين الحقيقة
وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت
الكفارة لا تكون عيناً لانها عبادة وفى الحقيقة اسم الفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد
من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعادة او التمليك قلت نعم الا
ان الله تع جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير
هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع
الثوب لا عينه فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام ايض هو العين لان قوله تع
من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب
الكشاف او كسوتهم عطفاً على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط فى الطعام
ايض التمليك قلت يحتمل ان يكون نعتاً لمحذوف اى طعاماً من اوسط على انه مفعول
ثان لاطعام او نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح بكونه
مقصوداً بالنسبة ومستغنياً عن التقدير ومشتملاً على زيادة البيان والتقرير ومؤدياً
الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلاً يكثر
مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عيناً لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى
على العين ويفتقر ايض الى التقدير اى طعاماً من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام
غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اهم واولى بان يقصد

من

من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق
بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصوداً خروج عن
القانون ولذا لم يجعل ضمير كسوتهم عايداً الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايض فى العطف
اتحاد جهة الاعراب فينبغى ان يكون كسوتهم فى موقع البدل من اطعام ولا خفاء فى انه
غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما
الى شئ واحد كما اذا قلنا اعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره قوله على ان الا ان ج
جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة
الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت
النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك
وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعاً عملاً بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة
والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندى رح هو الذى استدل
بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تع بالصيام بعد الانفجار وهو اسم
للركن لا للشرط وايض ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء
من الليل متصلاً ليصير المامور ممتثلاً وان يكون الامساك صوماً شرعياً بدون النية
فلا بد منها فى اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكماً بان تحصل فى الليل
وتجعل باقية الى الآن قوله وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى
كلامه اى فيما تضمنت من مراده فيما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان
مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتاً ونفياً ويقابله
مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون
ضرورياً كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظرياً كوجوب الكفارة
بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الش فعى رح مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان
الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا
لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو
لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام
وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى عم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى
قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث

العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب
في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي بثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب
اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزجر من الجماع لقلة الصبر عنهما و
كثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تخمين ان
وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت
الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي
اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه
والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة
لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية
فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب
فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان
تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة
الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى
لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد
وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب
ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي
البطن والفرج فالوقاع اخذ نقيضه وعن الثالث بان فساد صومها بفعلها ووجوب
الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن
الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم
تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط
مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا
ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار
تبدل المحل كالسارق والطرار ونحو وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول
حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل
محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان

ولد

ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على
المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا
بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي
والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش
قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين
لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع
حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة والنقص محل
اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو
استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم
ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا
في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا
يزول ابدا فاجاب ان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان
زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء
البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه
كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول
بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني
وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق
الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان
بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح
بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف
اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رض الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية
الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبايع
فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي
هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة
وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية
التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد

كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهراً فقط كالجرح بدون السراية او باطناً فقط
كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع
كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائراً
بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على
وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد او كافر ومعنى الحظر
من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى
الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم الله تع ومعنى
الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة
التى هى الكفارة لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلاً
منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالتشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب
والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغى ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب
الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة
من حيث انه تناول شئ تقضى به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول
ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابى حنيفة رض وحاصل
جوابه ان فيه شبهة الخطاء من حيث ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب
وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات كما تكفى لدرء
العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم
القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ
واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة
وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة
الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة
في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة
لانه حربى متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل

كما

كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة
والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضاً عند الاكثر الا انه عند
التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق لقوله عم في النساء
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوماً وهو معارض بما روى انه قال عم اقل الحيض ثلثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا
وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب
بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد
في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح
سبباً لنقصان دينهن ثم الثالث بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة
في كونه قطعياً مستنداً الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت
دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت
بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك
الامام السرخسى رحمه قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم
على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوى وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم
سالماً عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء
فيعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون
اشارة الى نفى الكفارة فترجح على الدلالة فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه
اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه
قوله وهو اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم
ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص
باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه
لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل
على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعى لا يكون جزءاً من الفرع اجماعاً
وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيداً ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة

مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد
وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس ايضا الاجماع
الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف
لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس ولا او سواء شرع القياس او لا الثالث
ان المنافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل
بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع
الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في
الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت
الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق
الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص
ورد في ماعز للقطع بانه رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ
بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة
الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله
واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص
وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل المثقل لان المعنى الموجب ليس
مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك
عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف
على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله بالف فيكون البيع لازما
متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق
ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي
البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن
المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص
عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبتت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه
عايدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فيفهم منه ان المقتضي لازم متقدم
وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص اشترط تقديمه

ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي
في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ويرد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا
كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف
ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته
فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه اشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن
من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه
المصرح اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق
باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله فيثبت البيع بقدر
الضرورة اي مع اركانه وشرايطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول
ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض
في الهبة السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة
يقع العتق على المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد
وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف
دينار ورطل من خمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه
والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها
شرط اصلي لا تعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل
التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان
الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة
المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول
بعموم المقتضى الى الشافعي رحمه وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده
ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول
فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه
لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل
ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان
من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا

لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه و بينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت
فعبدى حر فعند الشافعى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام اعنى النكرة الواقعة
فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما و عند ابى حنيفة رض لا يجوز لانه ليس بعام
فلا يقبل التخصيص و لا خلاف فى شمول الحكم و شيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة رض
آكد لانه لا ينقض اصلاً لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصرح و اما على تفسير من اعتبر التوقف
عليه شرعاً فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون
صحة الحلف على الاكل شرعاً موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال انا
انه لا يصح نية طعام دون طعام بناءً على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى
اكلاً دون اكل على ان يكون العموم فى الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا
آكل اكلاً فانه يصدق فى نية اكل دون اكل و تقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة
اى فى ضمن الفعل و هو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على
نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع
الزمان فلا يكون عاماً فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلاً فانه عام
اتفاقاً و فيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد و التأكيد تقوية مدلول الاول من غير
زيادة فهو ايضاً لا يدل الا على الماهية و لهذا صرحوا بانه لا يثنى و لا يجمع بخلاف ما يكون
للنوع او المرة و ايضاً ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر و نوى السفر خاصةً
صدق ديانةً و وجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر و هو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل
التخصيص قوله فالدلالة اى دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق
الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت
الماهية فى ضمنه و فيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضاً ليس باعتبار دلالة اللفظ
على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد
ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء و قد
صحت نية بيت واحد و هذا التخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم و تقرير
الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقرينة
كونه الكامل المفهوم من الاطلاق و ذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى

و هو المكث فى مكان على سبيل الاستقرار و الدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل
فعل كل منهما بفعل صاحبه و ذلك فى البيت يكون بصفة الكمال و فى الدار انما
يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء و غسل الثوب و نحوهما لا اصل السكنى
هذا و لكن قد اشتهرت المساكنة عرفاً فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى
بيت واحد منها او لا و لهذا الحمل عليه عند عدم النية و لا يجوز نية بيت دون بيت
او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى قوله و قد عثرت كان فى نسخة
الاصل قوله و مما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه العموم و الخصوص مقدماً على قوله
و لذلك قلنا اقتداءً بفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى
و خصوصه مجتمعة قوله و لذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة
صحت عند ابى حنيفة رح نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل
انت طالق و طلقتك و اذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقاً او طلقتك
طلاقاً صحت نية الثلث اتفاقاً و ذلك لان الطلاق فى انت طالق و طلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد و هو الثلث و فى طلقى نفسك
ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل و على الكل كسائر اسماء
الاجناس و تحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة
بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء و انما ذلك اى الطلاق
الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعاً على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة
على ثبوت التطليق من قبل الزوج اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر
ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغواً لعدم تحقق الطلاق
فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدراً اى طلاقاً من قبل المتكلم فى
الحال و جعله انشاءً للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاءً لا لغةً بخلاف
طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير
لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصوره و وجوده
فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتاً لغةً لا اقتضاءً فيكون
بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل و على الكل و ان لم يكن عاماً على ما عرفت فى نحو لا آكل ان

المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكوراً نحو طلقي طلاقاً وانت
طالق طلاقاً وطلقتك طلاقاً فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان
قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
او حكماً وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق
والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصرح فان قيل فلم لم تجز
نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ و
المقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضاً نظراً الى انه لو نوى
الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو
معنى عموم المقتضي ولهذا قال المصنف رحمه واذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاءً لا يصح فيه نية
الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث
واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم
عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة
نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت
واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق
الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتاً بقوله انت طالق فيكون متأخراً
لا متقدماً فيكون ثابتاً عبارة لا اقتضاءً فيصير بمنزلة طلقت طلاقاً فيصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف
انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر
اولاً ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعاً و
ههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولاً ليصح الايقاع بل الامر بالعكس
لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة
بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك
بل معناه انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم
فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحاً لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور
لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاءً ولهذا كان جعله انشاءً ضرورياً
حتى لو امكن العمل بكونه اخباراً لم يجعل انشاءً بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق

لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلاً بعت
لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضاً لا يوجد فيها خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضاً لو كان طلقت
اخباراً لكان ماضياً فلم يقبل التعليق اصلاً لانه لو توقف امر على امر وايضاً يقطع كل احد فيما اذا
قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا
اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا
تحاشى المصنف رحمه عن التصريح بكونها اخباراً لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء
يتوقف على كون الصيغة خبراً والا فهو ثابت بالعبارة قطعاً الثاني ان الطلاق الذي
يدل عليه طالق لغةً صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بملزومه اعني التطليق
الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغةً بل اقتضاءً ولا يصح نية الثلث فيه فلا
يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك
وهذا ليس اعتراضاً على الهداية بل على جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لان
صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جواباً عن قول الشافعي رحمه ان ذكر الطالق ذكر للطلاق
لغةً كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المرأة لا لطلاق هو
تطليق بهذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولاً ان الطلاق الثابت من قبل الزوج
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان
التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاءً بل عبارة لان مثل انت طالق
وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخراً
عنه ثابتاً به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاءً والقول
بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحاً له فيصير بعينه الجواب الاول وقد
عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقاً وانت الطلاق
فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقاً واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد
بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق
بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال
صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مراداً به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث
لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا
نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح

نية الثلث فيه اصلاً بل انه لايتعدد ولايصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح كما يرد
النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته انه ثابت فى انت طالق طلاقاً وانت
الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق
مبنياً على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لايدفع الا بما ذكره المصنف قوله
لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لايكون قوله اى اذا كان
كالملفوظ شرط جوابه قوله لايدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره
اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعنى ان صحة نية
الثلث فى انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك
او احد نوعي الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق على الحقيقة
وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية
بان لايبقى المراة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعاً لكل من المعنيين
وضعاً على حدة كان بينهما لفظاً والا كان جنساً لهما قوله لكن لايصح فيه اى فى المقتضى
نية عدد معين فيه اى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصد بانه لا
تصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لايتصور فيهما
اى فى النوعين الا فى المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئاً تعين الادنى اى الحقيقة
لانه المتيقن قوله لان الطلاق لايمكن رفعه اصلاً وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه
لايثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقاً بشرط انقضاء العدة
او جعله بائناً ولا لازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم
الشى لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعاً له قوله وقما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى
ظاهر حتى ان كثيراً من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق
منطوقاً تصحيحاً للمنطوق شرعاً او عقلاً اولغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير
اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لايتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور
يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارةً او اشارةً او دلالة
او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه
فلا تغيير فى مثل قوله تع فانفجرت اى فضربه فانفجرت وقوله تعا حكاية فارسلونى يوسف
ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد عدم
التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لاتغيير فيه عن

المقتضى

المقتضى قوله فصل قسم الشافعية رح المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت
عنه اى غير المذكور موافقاً للمنطوق اى المذكور فى الحكم اثباتاً ونفياً والى مفهوم مخالفة وهو
ان يكون مخالفاً له فيه وشرطوا المفهوم المخالفة الشرائط التى اوردها المصنف ههنا وقالوا
فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم
المخالفة ان لايظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف
رح حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم
الصفة بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر
ان شاء الله تع قوله ان لايظهر اولويته ولامساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت
عنه ثابتاً بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف
والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور
فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك
كان الحكم فى المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية
والمساواة والنص اذا كانت بحيث لايتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد و
بالقياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لايتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى
الزانى بدلالة نص ورد ما فى عز قوله والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول
الله وزيد موجود يعنى يلزم الامران فى كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد
ليس برسول وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضاً
كذب وكفر لوجود البارى تع والمصنف رح خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى فان
قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون
المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عم ووجود زيد لاطريق الى ذلك
سوى التصريح بالاسم قلنا فح لايتحقق مفهوم اللقب اصلاً لان هذه الفايدة حاصلة
فى جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم المخالفة يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو
تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع اذا
تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص
بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لاعبرة بالقياس المخالف
للنص وقد يجاب بان موضع القياس لايثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لان من
شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضاً

بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول
غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثراً في اثبات شيء لا يكون
مؤثراً في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل
بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده
في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفياً لا اثباتاً
قوله وهو اي اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة عن وجود المني
بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان
يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على
الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم
باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك
الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفاً ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل
لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيراً من اهل اللغة قد فهموا
ذلك على ما نقل عنهم في صدر جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخ
عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموا
الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده
وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل تح يتوقف دلالته
على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي
عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلاً وهو
ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عيناً وهو حصولها في الواقع والمتوقف
على الدلالة هو تكثر الفائدة عيناً لا عقلاً اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند
الدلالة وجوابه ظ وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره
لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير
لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الأخر واللازم بطلانه
لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تع ورسوله ام اجدر
وليس هذا اثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا

فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة
الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو
انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان
يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر
الرابع ان تعلق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم
عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لا لان
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات
مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهاً قلت اذا كان مذهب
الخصم دعوى ثبوت شيء والمط منع ذلك ونفيه كفى في المط رد ما ذكره الخصم من
الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان
ما ذكره المص يصح ان يجعل دليلاً على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تع فان قلت
اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساوات على ما صرح به المص
ايض فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساوات وان شرط عدمه الا انه ليس موجباً
للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب
الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل
وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السما من جميع ما
يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح
ذكر في الارض مع دابة ويطير مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر
انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حاصل لمعنى الجنسية والوحدة
فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس
لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان
المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعاً بدون الوصف لان النكرة
المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلاً
باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على
نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف
دائماً فيلزم انتفا المشروط دائماً اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط دائماً فلان فوائد

الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تع وكلام الرسول عم
فانه يجوز ان يكون للكلمة واحدة منهما فوايد ويعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن
محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما
اولاً فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية
ولا مساوات ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف
او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلاً واما ثانياً فلان الوصف للكشف او المدح او
الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنقص
الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثاً فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه
القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل
بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** وقوله لكان ذكره ترجيحاً يعني
بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب
انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها **قوله** ولان لقضي درجاته فيه نظر لان القائلين
بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح
يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه
لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقاً او بالآحاد وهو غير مفيد
لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل لخروج مخرج العادة لان العادة ان لا
ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى خروج مخرج العادة ان يكون الوصف
بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف
كلون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جاز
بذلك لصح ما ذكرنا **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعداً
قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما ثبت لها من وقت الدعوة وكان انفصال الولدين
الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة
وارثاً وان يكون ظرفاً لغواً متعلقاً بلا نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه
تقييد وهذا كما وردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق

قوله

قوله عملاً بالشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه توقفه ولا يكون داخلاً في ذلك الشيء
ولا مؤثراً فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا الشرط دليل ينفرد به الشرط والا لجميع
ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى
حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اي بناء
على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب بذلك الزكوة
في السائمة خلافاً له وانتفاء الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه
ليس بحكم شرعي وعنده يجوز **قوله** لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله
انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول مثل
ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو
ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف
العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا
يكون داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهناً او خارجاً سواء كان علة
للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولاً مثل ان كان النهار
موجوداً فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع
هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفاً عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب
فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل
عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اي من لم
يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز
نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكماً شرعياً ثابتاً بطريق المفهوم مخصصاً
لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصاً لقوله
تع واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رح في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولاً
بالعام ولا ناسخاً له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب
ان يكون شرعياً لا عدماً اصلياً وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصاً اي على تقدير الاتصال
ولا ناسخاً اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه فاذا
لم يكن مخصصاً ولا ناسخاً بقي الجواز بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف قوله تع

فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً فلم تجدوا ماءً فتيمموا
صعيداً طيباً فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على
العدم الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل
الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافى ثبوته
فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المتعددة فى وجوب الصلوة مثلاً فان
الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق فى
الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
حتى ان الجزاء ان كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاءً فانشائية وعند اهل النظر
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط شى بشى وثبوته على تقدير ثبوته من غير
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر
فالشافعى رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامًا
له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ منطوقاً و
مفهوماً فصار الشرط عنده تخصيصاً وقصراً لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رض
الى الثانى فجعل الكلام موجباً للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتاً عن النفى والاثبات
على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدماً اصلياً مبنياً على عدم دليل الثبوت لا حكماً شرعياً
مستفاداً من النظم ولم يكن الشرط تخصيصاً اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقتصر على
البعض قوله وكفارة اليمين وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة
او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب
ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو فى تاخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع
السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شى بالمعنى الذى نحن فيه قلنا
لما قرر هذا الاصل فى نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سبباً
والدخول شرطاً اشار الى اجرائه فى السبب والشرط مطلقاً سواء وجد فيه صورة
التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها
اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعاً ويحتمل ان يقال انه فى معنى
من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله
بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفى البدنى لما لم يثبت اى
نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط

اجماعاً والوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا
يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلاً قبل الوجوب
فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور فى اصول
الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلوة النائم والناسى
فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق القضاء
وتحقيقه انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس
المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب
المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان
وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق
بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلاً للفعل شرعاً كما ان حرمة الفعل
خروجه من الاعتبار شرعاً فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضاً معنى حرمة المنع
معنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه
وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد
تصرفاً فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذى بين
يديه فهذا آكد وابلغ وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا
يلزمهم نسبة خلق القبيح الى القديم بناءً على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر فى الاسرار
ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر
فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام
المالك قوله وعندنا لا ينعقد اى المعلق سبباً للحكم الا عند وجود الشرط ولهم فى بيان
ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان
انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سبباً
الثانى ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسباباً
قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقاً الى الشى ومفضياً اليه فكما لا يكون
شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول
ان الاضافة ايضاً ينبغى ان يكون مانعة مثل انت طالق غداً واجيب بان التعليق
يمين وهى لتحقق البر وهو اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضياً

الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثانى انه
لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان
مرجو الوصول بوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا
كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء
الله تع قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن
العاص رض انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى
طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا
يقبل التاويل فلابد من ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة
انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا
يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ الثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين
لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقيض اليمين بل السبب
هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون
اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى
الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب
محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب
وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد
انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف
يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية
عليهما قوله وفرقه اى فرق الشافعى رح بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل
فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف
البدنية باطل لان الحق الواجب لله تع على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره
العبد بخلاف هواء نفسه ابتغاء لمرضاة الله تع فالمال لا يكون مقصودا فى ذلك
بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية
فى ان المقص بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام
السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقص وهو المشقة ومخالفة

هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجئ فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب
الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تع لان المال هو المقص فى حقوق العباد
اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران قوله وبهذا تبين الفرق لما جعل الشافعى
التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار فى انه لا يمنع السبب عن الانعقاد
وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم
المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثيره فى شئ
فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة
دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم
لحصول المقص بذلك حيث تمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه
ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة
انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون
الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا
يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب
اذ لا ضرورة ههنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف
البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام
محض وللقائل ان يقول لاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما
سبق انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **الباب الثانى** من البابين اللذين
اورد فيهما ابحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من
الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى قوله اللفظ المفيد له الظاهر
ان الضمير للحكم الشرعى لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم
قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة
انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد
للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق
باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى
وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله
لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال
الصدق مطابقة نسبة الخارج للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا

نقول ان التقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند
العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية
والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ
فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه
فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع
وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازاً عن الانشاء وان لم
يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازاً عن الامر والنفي مجازاً عن النهي
فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب
الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور كذب الشارع فان قلت
هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازاً عن الامر فمن اين يتصور الكذب
على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظراً الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل الوالدات
يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت ميل
صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول
زعماً منهم ان خبر المبتداء لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما
الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم
الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر
بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتداء به في البيان الامر و
النهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام وانما قال
ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء
اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عالياً افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء
والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
الا على على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون
لقومه ماذا تامرون مجازاً اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقاً من مصدر على
طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء
ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف
عن النهي ويرد عليه نحو الكف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه

صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل
وغيره مثل امَرَ يامُرُ والآمِرُ والمامورُ وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول
وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه
جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسماً من اللفظ المفيد لكن يرد عليه
انه ان اريد به اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء
كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة
افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال
المراد صيغة افعل مراداً بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء
مستدركاً وهو ظاهر فان قيل فيرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل
تبليغاً او حكايةً عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا
مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من
جهته قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال
الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان آمر حقيقة في صيغة افعل استعلاء
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازاً عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركاً
فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص
والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد
بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل
اعني مفهوم احدهما دفعاً للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت
اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايض فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب
يدل على ان فعل النبي عم ايض يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا
يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملاً للقول
والفعل فالقول بكون فعله للايجاب فرع على كونه امراً فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم
فعل فان كان سهواً او طبعاً او خاصاً به فلا ايجاب اجماعاً وان كان بياناً لمجمل
الكتاب يجب اتباعه اجماعاً وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا
النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو
المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه
وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد

اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى بينهم فان زعمتم فى الامر يعين
من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله ءم صلوا كما رايتمونى اصلى قاله
حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله
واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت
فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا
لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة
الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة
فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا
يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز اولى
كان بخلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع
له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان
يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس
بمشترك بل متواطئ الثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع
النفى من لوازم الحقيقة واللازم بط للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة
افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل
على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل
حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا
يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح وفى هذا الكلام
اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى تقاضا
الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان
الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على
الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل
امرا كما فى قوله تع وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار
اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون
من آثاره وقد يقال لشبهه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا اتسمية المفعول
بالمصدر كتسمية المشئون اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شانت اى قصدت

وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الآية هو القول لما تقدم
من قوله واتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد ووصفه
بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل
وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة
او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل
موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل على الثانى اما الاول فلان
الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص
للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبى ءم للايجاب على ما سياتى بيانه واستدل
المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم
له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم
الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا او فعلا فيكفينا ان نقول لا نم ان الامر بمعنى
الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره فظ على ما ستعرفه واما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو
مم واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف
الاصل لحصول المقص بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون
الفعل ايضا للايجاب يصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد
المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل
فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقص
واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هو العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد
بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقص بالامر من
اعظم المقاصد لكونه مبنى الكلام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة
لا يحصل بغيرها كالمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف
لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاءه بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك
بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى ءم فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا
مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقص لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به

اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد
من قوله عم صلوا كما رأيتمونى اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والاما احتيج
الى هذا الامر بعد قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفى عبارة المص تسامح لان القول
بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان
يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو
القول لا غير ثم عارض مص تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى رض بينما رسول الله
عم يصلى باصحابه اذا خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم
فلما قضى صلوته عم قال ما حملكم على القائكم قالوا رأيناك القيت فقال عم ان جبريل عم
اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى فى نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما وبما روى انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك
وقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال
الامام الغزالى رحمه انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا
ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقى
للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا
فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت
به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند
الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف
عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك
اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى
التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله
التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية و
التهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف
وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام
بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلى اى انكشف جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة
حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار السحر
السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله فلان ابطل دليل

التوقف بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف
للعلم الضرورى بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب
الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن
الفعل ثم ابطل المقدمة القايلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه
يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات وبطلان حقايق الالفاظ
بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثانى ان
الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى احد المعانى
بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين
فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك
لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو
الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف
فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس
لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم
الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناش عن
الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال
تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة
ولا تعتدوا هكذا وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من
قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا او بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والتأيس
نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق قوله وعند
العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين
الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين
التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول باشتراكه معنى
بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر
عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة
فان موجبه ح ايضا واحد وهو الاذن فى الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد

من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة
لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة
المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه
على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك
امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان
اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه
المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف
مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان
يكون لسبب مخالفتهم الامر وهو ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر
الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب
مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل
عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عم ويجوز ان يكون على تضمين
المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الآية
للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا
معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا
اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير
وجوب الخوف والحذر بقوله تع فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون
امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة التهديد
وانه لا معنى هاهنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر
مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المط لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون في غيره مجازا
بمعونة القراين والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق
الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم

الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي
امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا
من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما
بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لابد هاهنا من بيان امرين احدهما ان القضاء
هاهنا بمعنى الحكم وحقيقته انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تع فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن
امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه
على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من
الامر هو القول دون الفعل والشيء على ما ذكروا في قوله تع اذا قضى امرا اي اراد شيئا
وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او
شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على
الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان
يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة
للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول
المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في
الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا
فاعجبني ركوبه ومنها قوله تع ما منعك الا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما
دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ
والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم
والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا
يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما
النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع
قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق
للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها
قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان
هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغايب

اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع
وتوقف والافتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود
الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة
وان الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة وان لم يمتنع
تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام
الازلي القايم بذات الله تع لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه
حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات
الله تع ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز
تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان
الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى
يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله تع كن فيكون مجازا او حقيقة
يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ لان معناه
نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه
جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور
عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا
الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن
يكون مرادا لجميع اوامر الله تع لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين
للصلوة وعلى هذا القياس لا لان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان
التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا
كان كل امر من الله تع طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر
التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع
الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان
يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل فائدة التكليف اذ لابد فيه
ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله وما تشاؤن الا
ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر
التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب يفضي
الى الوجود نظرا الى الفعل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه

الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام رح ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به
حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين
واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجود الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي
الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته
مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا
بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب
قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام
لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية
في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى
الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل
بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة
لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في
اوامر الله تع وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تع واوامر العباد
في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايض لو كان امر كن لطلب
وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايض
اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان
الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تع افعصيت امري
اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تع
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على
الترك دليل الوجوب ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر
وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم يدل على ترك المامور به ولو
سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة
الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل
العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل
فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايض لم يزل العلماء يستدلون بصيغة
الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ مسئلة
اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار

انه انص للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل
ان يقول الدلائل المذكورة انما هي فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود
رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها
من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة
وعن سعيد بن جبير رض اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره وقيل
للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الآيتين بمعونة القرينة وهى ان مثل الكسب
والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض
وقد ذكر الامام السرخسى رح ان قوله تع وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن
رسول الله صلعم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تع فاذا
قضيت الصلوة واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند
الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب
مما ذهب اليه البعض ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة
قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى
والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس فى صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام
بعد ما اثبت كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو
ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على
كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة
فى هذا على كون صلوا صلاة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق
لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة
فى الاباحة او الندب كما فى قوله تع كلوا واشربوا وقوله تع فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او
مجاز وهذا ما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخى وابى
بكر الرازى وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة
فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون
على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب
واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح
المأمور به على مقابله واما عند الكعبى فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون

مأمورا به وجوابه ان المباح الذى يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل
بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحد مبهما من امور محصورة
معينة والمباحات التى بها يحصل ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام
لولا نظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص فلهذا
ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو فى صيغة الامر واولوا كلام فخر
الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند
انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى
مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتأديته الى ابطال المجاز بالكلية بان
يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولانه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له
اى دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس
مجازا بناء على انه يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما
انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون
الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع
له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة
بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول
الخلاف الى ان استعمالها فى الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام
من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة
بجامع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز
الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة
مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع
تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد
لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان
ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق
وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء

لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر
للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً او متساوياً حتى يكون
المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك
اصلاً بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل
الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك او
امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولاخفاء
فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك
فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب استعمالها فى جزئيهما الذى هو
بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت
رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على
طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك
او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعاً او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان
عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فلم نم يقدمه قلت هذا مبنى على ان
الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج فى الفعل
ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز
الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذوناً فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه
الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلاً هو
المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة واراد تهما منه ولا ضرورة
فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكره
من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلاً ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب
المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مرجوحاً او متساوياً بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا
باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد
الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلاً

فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصيته كونه مع جواز
الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انساناً بالقرينة الا ترى
انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيواناً او ماشياً او نحو ذلك بل قد
يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف
الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل
ومدلول الثانى جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل فى جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل
والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رى حيوان وبطير حيوان فان مدلول
اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولا يخفى ان هذا البحث الذى وقع
لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل
مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعاً وان يكون بارتفاع
احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعى يدل
لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز
لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالماً عن المعارض هذا عند
الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ
الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة
على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازاً او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد **قوله** فصل عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه
مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقاً
يجب فيه المداومة وان كان موقتاً يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل
صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع
ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر
التكرار وقد تذكر العموم ايضاً نظراً الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف

في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف
في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان
اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع
ابن حابس رض وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل ألعامنا هذا ام للابد
لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لان عبادة
الحج باينت العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل
عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس
بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رض قال في حجة الوداع ألعامنا هذا ام
للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس رض فهو ما روى ابو هريرة رض
ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام
يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى
لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار
الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي
رحمه وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان
مرة او متكررا وبهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر
من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في
الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد
الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب
بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا
فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة
بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد
السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد
بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط
بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق
بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان

الخصم

الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلنا قد سبق ان المراد بالامر
المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق
بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل
كما صرح به المص رح في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم
عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر
بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان
القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع
مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص و
المرة سواء كان مطلقا نحو ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت
السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار
من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رح المذهب الصحيح عندنا
انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة
الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله
وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على
الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه
يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة
الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل
لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم
ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق
بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم
ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المط
اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

قوله وقوله تع فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل
العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في
ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد
قال فخر الاسلام رحمه وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل
قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره
لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل
لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه الامر يعني
السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع
السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا
ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي
سرق والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل
الاجماع والسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رض ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى
مراداً اصلاً ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر
الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر
الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة
وقطع اليمين مراد اجماعاً فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن
تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة
امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجميع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من
افراد السارق مثلاً قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان
بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً
بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان
بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل
في وقته المقدر له شرعاً اولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكاً لما سبق
له وجوب مطلقاً وقوله مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء
النايم والحايض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف
وجواز الترك مجمع عليه وههنا في الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً لخلل
في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفرداً يكون اعادة على الثاني لان

اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه

طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم
مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولاً على انه متعلق بقوله
فعل فان الاعادة ما فعل ثانياً لا اولاً وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء
وان قوله في تعريف الاداء اولاً متعلق بقوله المقدر له شرعاً احترازاً عن القضاء فانه
واقع في وقته المقدر له شرعاً ثانياً حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء
صلوة النايم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانياً لا اولاً وعند اصحاب
ابي حنيفة رض الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتاً كان او غير موقت فالاداء تسليم
عين ما ثبت بالامر واجباً كان او نفلاً والقضاء تسليم مثل ما وجب بالاداء والمراد
بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح
تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد
فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة
لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان
العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة
الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة
حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله
تع اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تع ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين
او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تع فالعبد
يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات
والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء
الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه
فافسده فقد صار بالشروع واجباً فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض والنفل
وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازاً عن صرف
دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ما من صاحب الدين وكذا اذا
نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة
المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء
الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح
ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجباً او مندوباً ولهذا قال

فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر
وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء
من اقسام المامور به فان جعل آمر اسماً للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء
بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسماً للطلب جازماً كان
او راجحاً على الترك او مساوياً له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون
الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يأثم تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر
بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس
في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه
ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب
الامر وذلك لانه لو توهم ان معنى كلام فخر الاسلام وهو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر
على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركاً بين الوجوب
والاباحة والندب لفظاً او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في
كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضاً اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في
الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظاً او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر
ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة
في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازماً او راجحاً او مساوياً لكن التحقيق وهو مذهب
الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب
وان كان صيغة الامر مجازاً في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية
ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق
كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما
في تسليم الشئ الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تع فاذا قضيتم مناسككم اي
اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما
بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية و
الاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا
خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل
معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتداء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء

ففي

ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت
به الوجوب كالوقت مثلاً والى هذا يشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي
اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قربة شرعاً
بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في
الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في
غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى
قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل
الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لا يقال
لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول
سمي قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق
الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان
خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله
مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو
الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك
شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدوراً مضموناً فيطالب بالخروج عن عهدته
بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاركان حساً
وعقلاً وفي ازالة المأثم شرعاً وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة
لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة
مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تع ومخالفة الهوى
وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع
تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل
به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد
ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله رفع
عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم

تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الاية والحديث
فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت الا ان المصرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم
يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل اجزاء
الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى ايام اخر والصلوة فى وقت آخر من غير تعرض
لشىء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتى به فى وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال
بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه فى اثناء الكلام على زيادة
فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلوة
بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا العجز فى حق
اصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما
بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب
قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من
الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتداء لا بما اوجب الاداء
قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت
فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم
والصلوة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول
لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم
يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم
الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه
فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المامور به بقى الوجوب مع
نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين
سواء قوله فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا
الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتداء
ولا يجوز ان يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رح فلو كان القضاء
بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول فى كون الصوم
مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو

التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما
اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا او ط ان يعتكف اصح هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول
هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب
الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس
المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن ان يقال
كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور
وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن
الملزوم وفى لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع
الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء
فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع
وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر
مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان
بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب
مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيات والممات فلم يثبت
القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل
السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما
مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم و
ايجاب الشىء ايجاب لتوابعه وشرايطه التى لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز
اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم
مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه
بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم
المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت
الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص
بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من

زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما
مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن
ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اي سقوط
ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين
اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب
القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت
من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان
الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال
الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد
الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم
المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان
امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير
من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول
رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف
اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف
قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني
فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فالنذر بالاعتكاف
يثبت صوما مخصوصا به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت
فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وبشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب
وكثرته ادعى الى وجوب المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد
لان المراد بالاثبات هنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قيل الزيادة
والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام
المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلنا السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب

دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه
فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء
لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر
بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت
الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام
على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل
عايد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم
المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني
على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر
فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا لرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان
وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر
رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان آخر لابهامه
والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على
الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان
بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب
وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وهنا على قصد التقرير ليتضح منه ان سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم
وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له **قوله**
اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور
الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان
فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان
بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب
جديد هو التفويت والاول احوط واللازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات
دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم
كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء

بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصـ لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد سقط بزوال الوقت كما في الصوم و الصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر متنوع نوعين وكل نوع منهما متنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصـ ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر داير بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت

فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصـ اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من تم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج مشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادة البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج على الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف

وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص اومع الاصل بان يقضي صلوة
معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي دراهم جيادا وهو
ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول و
قلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر
فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون
الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة
مندوبة لمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح فى
الزيادات فى فدية الصلوة تجزئه ان شاء الله تع قوله وفى الاضحية عطف على ما يدل
عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين
او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل فى العبادات
المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين
نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من او
ساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة لله تع باطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس
التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون
ولم يقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد
الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة
ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا آخر احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لا
عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه قوله لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا
وقد قدر على المثل بمجئ ايام النحر فان قيل فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية
عن الصوم فقدر على الصوم قلنا لان كون الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل
متيقن فعند زوال العذر متيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تع فعدة من ايام اخر
قوله للركوع شبهة بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل
من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالى البدن موجود فى الحالين
الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه
كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اى كتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف
والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة

الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل فى الامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء
الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف
الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع
كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل
التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال
فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء
على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم فى ساير الديون لان الديون انما
تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له
الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكر فان قيل القضاء مبنى على تصوير الاداء ولا
معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تمثيل المثل
قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم
العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق
فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا لنفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا
بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت فى الذمة لعدم
الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما
يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار
ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان
قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل
على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس
المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح
فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء
كامل قوله والقاصر يعنى اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته
او طرفه او بدين بان استهلك فى يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض
حدث فى يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما
عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع
لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو
سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابى حنيفة رض حتى كان

المشترى لم يقبضه فيرجع على البايع بكل الثمن لان يد المشترى زالت عن المبيع بسبب
كانت ازالتها به مستحقة فى يد البايع بمنزلة مالو استحقه مالك او مرتهن او صاحب
دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل
اشد والعيب لايمنع تمام التسليم فالمشترى لايرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يقدم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من
الثمن قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار
فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب
اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض
كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فى يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون
بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه
فى الجودة بالكلية حتى لايرجع الى المديون بشىء لما مر من انه لايجوز ابطال الاصل
بالوصف وهذا اداء باصله اذ لامثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال
ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون
حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه
الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قايما فعلم ان قوله اذا لم يعلم
به صاحب الحق ينبغى ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على
ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة
على عبد له هو ابو المراة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء
القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن
تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد
ثانيا بشراء وهبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراءة فهذا
التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه
يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة و
المعقول فالعبد المتملك ثانيا كان مثل ما استحقته بالتسمية لاعينه ويتفرع على كونه
اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر
على تسليمه الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة

المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل
تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع
والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على
كون العبد مثل المسمى لاعينه حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج
بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لايعود حق المراءة فى العين فلا يجبر الزوج
على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء
ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين
كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد القضاء بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب
مع يمينه قوله دخل على بريرة هى مولاة عائشة رض وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة
على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على
النبى عم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشىء ومن وصف مملوكيته لان
الشىء الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض
الآخر انما هو الشىء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى
ظاهر عبارة المص مناقشة لاتخفى ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون العين
المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشىء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لايوجب تبدل
الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله
ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال من الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء
الذى يشبه القضاء اقتداء لفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعنى لو
غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذى غصب
منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى خلافه ولم
يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من
المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب
المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه
الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعى بان الغاصب مامور
بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه
تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل فى موضع الاباحة فوق ما ياكل

من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة
بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور
المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال ان فيه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون
اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة
لا تحصل الا باداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور قوله ولنا انه اداء
حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف
فيه فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب
عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن
الجياد فان قلت جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلت الجهل عارض ونقيصة
فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب
عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب
وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة
الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء
بمثل معقول وقيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تع ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة
فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف
الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله في قطع اليد ثم
القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين
او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل
شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له
ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى
القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو
القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل
ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس
للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد
بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا
وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم

والقتل قد محا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات
المحل قوله وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له
والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب
وعند محمد تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع
فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا تضمن المنافع بالمال
المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عندنا لا تضمن بالمال
المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا
او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك
لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه والملكية عند
الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا
يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعندنا لا
تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة
والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص وعلى
عدم بقاء الاعراض منع ظ فلا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة
انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص
الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية و
اطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال
قوله تقومها بالعقد ثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود
العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء
يجوز ان يكون باحد اجزائه ولوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة
بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة
المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان
الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه
واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضاء فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما
ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين

فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود
الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس وهو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير
المال بالمال لتحقق الانتفاع وقضاء الحوايج بكل منهما والرضاء انما يوثر في صحة استبدال
ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيخص كل من القياسين بمانع قوله
وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظ
ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحيا لما فيه من دفع شر القاتل ودفع
هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول و
ابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في
الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية قوله
والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراءة على عبد غير معين
فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف
لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على مسامحة كالنكاح وان لم
يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد
لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة
اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغي
ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم
الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى
الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غير فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين
فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فانها اذى يجبر المراءة على القبول فظهر
بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق
على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة
لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من
قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح ولكن
من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اسرق على سبيل الالزام امر لغة وقد
اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من

مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل
المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او
بالعقل وقبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم
يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان
معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث
عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لعينه او لغيره او نحو ذلك قوله ومن
مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين
وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث من افعال
الباري تع بقال هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته ومشيته واصولية
من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق بالنهي يكون قبيحا ثم
ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله
ومع ذلك زيادة التحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل
عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي
يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها
فبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن ذل قدمه
في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن
غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض
الامور الى الله تع بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك
بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق ان
الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين
حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه
الحق وليس بحق قوله وفقت اي جعلت وافقا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب
متوافقة لارادة فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان الفقهاء تحرير المبحث
وتخليص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
فالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة
والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص

الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا
كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها
او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار و
منها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل
اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان
حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او
قبيح بناء بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه
وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت
مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية
عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تع عنده اي عند الاشعري
والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تع بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج
الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى
وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تع منزه عنه
وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون
المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه
ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه
والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن
والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما
الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون
لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا
والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب
والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح

بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح
والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام
والمكروه ويكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي
لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة
بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر بحاله ان يفعله بناء على عدم
القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله
فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف
المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه
كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المقترح ولقائل ان يقول ان اريد
بماله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن
وهو بعيد وان اراد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس
من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان
العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني
اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام بان الحكم مشعر
بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة
لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المط ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف
على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او
لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او
لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على
هذا المط قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زايد على مفهوم
الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا
حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي
محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض
فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قايم لشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو باطل لان اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث
الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز والظ معنى قيامه به انه حيث
ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما

معاً حيث ذلك الجوهر وقايمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر
مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء
بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتاً ويسمى محلاً والآخر ناعتاً ويسمى حالاً فما ذكرتم لا يدل على
امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء
وان اريد كونه تابعاً له في التحيز بل تابع للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على
المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقاً لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون
حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب
والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي
بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي
بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياً له الرابع انه مشترك الالزام
لان الحسن الشرعي ايضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض
فان قيل امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض و
لهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجودياً قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية
الحسن العقلي وجودياً بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير
اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري
وان كان جايزاً وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال
ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخرى ولزم التسلسل وان لم يفتقر
الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من
الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلاً بالاتفاق
ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير
عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطرارياً اذ لا معنى
للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقياً ورجحاناً من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما
هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا
يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلاً لم يصح كونه اتفاقياً
اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون
علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختيارياً

فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة
للفعل ولا يكون تابعاً له في التحيز ح

وانما

وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لان الاختيار
صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية
والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالاً في مقابلة
الضرورة فلا يسمع ويكون باطلاً الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون
مختاراً وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعاً لان التكليف بغير المختار
وان كان جائزاً لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب
الفعل او لا يجب يكون اختيارياً اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان
معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي
ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن
الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعلية
قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن
الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال
العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلاً وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل
عنده من الله بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله
تع ولهذا قال المص رحمه انهم لم يوردوا على مقدماته منعاً يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط
في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقيناً والذين لا يعتقدونه والمصرح
اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة
وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً ان اريد بالفعل
نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيراً من
المصادر عما يجعل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصل له هيئة هي القيام
او تسخن تحصل له صفة هي الحرارة او تحرك تحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير
من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الفعل وهو المعنى المصدري
ويسمى تأثيراً كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع
الحركة في جسم اخرى حتى يكون تحريكاً وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على

الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل المصدر ويكون وضعاً
كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطاً بين
المبداء والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو جزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري
لا وجود له في الخارج بوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجوداً لكان له موقع فيكون له ايقاع
وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة
فيلزم التسلسل في جانب المبداء اى العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في
امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في
لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبداء لان استحالة التسلسل في جانب العلة
مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه و
برهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل
شيئاً ان يوجد اموراً متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة
ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضاً فعله اما لو اوجد شيئاً بايقاعه وكان
ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تع فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف
الذي يسمى تكويناً لم يلزم التسلسل ايضاً الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين
ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام
والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة
للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء
بل العمدة في اثبات هذا المط هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمنع انتهاؤه الى ايقاع
قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع
به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها
وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى
عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح
من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض
الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة
والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اى وان لم يتوقف وجوده
على موجد لكان واجباً اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف
على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند

وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان
احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا
كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده واما الاولى فلانها لو لم
تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان
العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكناً
لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب
استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقاً لمعنى اللزوم والمستحيل
لا يكون ممكناً واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما
يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفاً عليه وهذا محال وبيان
اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا
باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال
واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه
ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان
بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان
بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من
غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اى مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك
على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة
غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته
الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه
ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة
الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد
وقد كان منتفياً في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه
وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة

اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد حتى
الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع و
الوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير
فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع
الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته
بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل
المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس و القمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة
لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه
انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبنى على ان
الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة
العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور
انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة و
عدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات
على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان
ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان
جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك
الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان
من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف
عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند
وجودها و عدمه عند عدمها مما اتفق عليها الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع
كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار
انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان
وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تع اياه بارادته واختياره اي وقت اراد
فالله تع مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما لزم
قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
او قدم المعلول قوله واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين

سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام
موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد
لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود
والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني
وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق
الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو
ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول
حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظ من كلامهم فهو
ايضا بط لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظ ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل
وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى
العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما بط اما الاول فلانه لا وجوب
مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل
مع العلة التامة اما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان
من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزء من العلة التامة فيلزم تقدمه
على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة متاخر عنها لما مر من انه اذا وجدت
العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة
التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان
كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا
لشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني وجوابه ان المراد بالسبق الاحتياج
اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب
لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود
الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب
بناء على انه اعتبار عقلي هو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة
التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانه
بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة
الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب

مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت وهي جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق
على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة
اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة ثم التحقيق كانه تنبيه على منشأ الغلط
في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق
احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان
يعتبرهما معاً نظراً الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما
متاخراً عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومقدماً عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه
كالاخوة مثلاً فان اخوة زيد مثلاً مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى
الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضاً
باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب
وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة
وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضاً لا خفاء
في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب وان توقف
المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود
على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر
وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو
امر اضافي مثلاً وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه
لو لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير
موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد
الحادث لا يمكن ان يكون قديماً بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة
ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف
وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحاناً من غير مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء
آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون

من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والحاصل
ان يقال لو كان المجموع قديماً لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند
تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن
في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول
فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ
ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوماً في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث
بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوماً
فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب
في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت
الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب
ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير فان عدم انتهاء
الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفائه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني
فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب
ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه
معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات
لما كان وجود جميع الممكنات التي يفتقر اليها وجود زيد الحادث مستلزماً لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات ايضاً واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما
وجد جميع الموجودات يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما
اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمراً فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه
اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد
الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل يجب
ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم
قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى
عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم
الذي توقف عليه وجود زيد ايضاً قديماً كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام
انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه

بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة
استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني العدم
الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شي مما يتوقف
عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول
لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فكذلك الجزء الذي يحدث عدم
عمرو بزواله اما ان يكون موجوداً محضاً فيزول بان يصير معدوماً واما ان لا يكون موجوداً
محضاً بل معدوماً محضاً او مركباً من الموجود والمعدوم فلا يكون زواله عنه بزوال
الموجود فقط لانه لا يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني
الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق
بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في ذلك الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً
فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله
او يكون فكلا القسمين بط اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء
من علة وجوده او بقائه وينتقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجوداً
وسياتي الكلام عليه واما موجود صار معدوماً وذلك لا يكون الا بانعدام شي مما
يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما
يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام
في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما
يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف
على زوال جزء علته الموقوفة على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف
عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون
بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها
محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققاً لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال
ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم
تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة
وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شي

فرضناه عمرو واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي يفتقر اليها على عدم شي ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها
وجود زيد يوجد زيد وهو القضية التي ادعينا لانها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها بل لا بد من عدم
شي منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شي من تلك الموجودات
التي يفتقر اليها وجوده ثم تنقل الكلام الى عدم ذلك الشي بانه لا يكون الا بعدم شي
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشي الذي لا يكون بينه وبين الواجب
واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو مح هذا تقرير الدليل على امتناع تركيب
علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان
ثبوت القضية المذكورة لا توجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفاً على عدم شي وهذا لا يوجب عدم تركب
علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات
المفتقر هو اليها مستلزماً للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع
دخلاً في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على
جميع اوضاع المقدم وتقاديره فتثبت على تقدير ان لا يتحقق شي من الاعدام التي
جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام
من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود
جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزماً لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم
مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شي من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات
المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان
يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد
عدم شي من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء
الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شي مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى
الواجب فيكون عدم زيد محالاً مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة
العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم يناف الامكان بالذات لكن لا خفاء
في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود زيد المعلول عند

جودات

وجود العلة لايكون علة الحادث موجوداً محضاً ولاموجوداً مع معدوم فان قلت
لم لايجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت
شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجوب العلة ففي اي وقت
اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما
يسمى ارادة او اختياراً او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق
فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لابد ان يكون عن عدم
شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب
وهو مح وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية يقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره رجحاناً بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزماً لوجود المعلول ولا
شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يقتضي من الموجب الا الموجب
وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لابد
على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لايجوز ان يكون
من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل
سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية
والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر
هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث
من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لاموجودة ولامعدومة واجيب
بانه لا يتصور لحركة الآن يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين
او وضع آخر فالوضع الاول والاين ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوباً يجب بقاؤه
فلا يحدث حركة اصلاً فالماهية الغير القارة لا يكون اثراً للموجب والذات التي يمتنع
زوالها كيف يوجب اثراً يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو
امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية
محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل ماهية اعتبارية ركبها العقل
من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق
متجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد
امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على

نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون
للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلولاً للواجب ولا
افراده ايضاً لامتناع بقائها كذا ذكره المصرح وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من
استناد الحركات الى ارادات غير حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا
المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الايجاد ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امراً
محققاً موجوداً والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبداء في الامور الموجودة
ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعاً
هو ان الفاعل اوجد شيئاً وهذا لا ينافي كون الايجاد امراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج اذلا
يلزم من انتفاء مبداء المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد
اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمراً صدق انه اوجد القتل ولم
يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد
معدوم بمعنى انه ليس امراً موجوداً متحققاً في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما
ذهب اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما
يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين
فالامر الذي سميتموه حالاً وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت
فهو داخل في الموجود والا فهو المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات او معدومات
وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منه بطلان
الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر
عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ
التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل
على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات
والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لاموجودة ولامعدومة لانا
المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور
اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون
موجودات محضة او معدومات محضة او مركباً من الموجودات والمعدومات فالكل باطل بعين ما

ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لايجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة
القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما
ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علته وجود عمرو وامور لاموجودة
ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان جعلتموها
داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى
الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من
جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت من غير ان يعقل
الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين
والاستحالة ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا
يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك
الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف و
ذلك لان الاضافات التي لا يدخل العدم في مفهومها كالابوة والاخوة والايقاع
وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لايكون
بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك
الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير
كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله
لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع
دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع
واعلم اني لم ار احدا في شرح هذا الكتاب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكني ولقد راجعت
فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب الناظر والاحداق واني لو قنعت بالنص
في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** فثبت اي
لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف الحادث على امور ليست بموجودة
ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى
الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء
الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى
الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف

على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث فيلزم قدمها فثبت
ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها
عن الواجب بل لا شك انه مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون
الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على
سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه
واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب
او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع
الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق
كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا
ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحوادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان
وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع
للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق
الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا انا
المتحرك نوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة
اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس
بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا
مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى
الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها
موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور
الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها
رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب
على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود
واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول
لا يجب عند علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى

موجباً بالذات وموجب لكونه فاعلاً بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجباً
انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جايز الترك فيلزم عدم الممكن
مع وجود علته وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناءً
على ان الاختيار ايضاً من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما
قديم فيلزم قدم الحوادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذاته
الله تع والتخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا
يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه
وقد سبق ان هذا استلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما
على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان
من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند
تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه الح المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني
فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم
الحادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب
فاعلاً مختاراً وهو المط قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا
موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن
البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجايز واقع واستدل على ذلك
بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلاً او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح و
الاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلاً
لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحاً الا
بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت
وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت رجحان على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح
مسبوقاً بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات
لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى
بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته

عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اى الى ترجيح لا
يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس
كل ترجيح ترجيحاً للراجح فلا يصح قوله والترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم
من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح
قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو
وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظراً الى ذات
الممكن ومرجوح نظراً الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم
فايجاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظراً الى الذات وللمرجوح نظراً الى العلة الثالث
ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او
المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحاً لذلك فان قيل اختيار المختار
احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا
دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب
لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي
او المرجوح يوجب رجحانه وهو مح بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح
ما دام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني
الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساوياً ومرجوحاً لان معنى الترجيح
اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحاً واخراجه عن حد التساوي فضلاً عن المرجوحية
قوله وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا
مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه القضية اذ العمدة فيه انه لا شك في
وجود موجود فان كان واجباً فهو المط وان كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة
امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو
مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما
يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين
باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجود ويتسلسل او
يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة
ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو
في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين قوله مع انه

يعنى يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان
يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعاً للتسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره
لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسل
بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذى لا يحتاج
فى وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجباً الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان
يكون ممكناً ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية
عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ **قوله** والظ يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع
ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سنداً للمنع اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما
فى الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى
قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجباً بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل
على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود
المرجح فى المثال فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة
لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف
الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه **قوله**
على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضاً لدعوى الحكماء وتقريره
ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعاً اذ كثيراً ما يكون الطريق
الذى يختاره الهارب مرجوحاً مؤدياً الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب
علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو
عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم
عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحاً فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان
قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور
قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره
الذى به يصير احد المتساويين راجحاً ليؤثره الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع فى
ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه
اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد
بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا
حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه لا يكون معدوماً فلا

يكون

يكون جانب الوجود راجحاً وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان
تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم ايض كذلك فانه يترجح بعدم علة
الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود ممتنع كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم
علة الوجود محال **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول فى الجواب عن الدليل
المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد
على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى
تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر
بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم
اختيار العبد فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ
الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه
فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شىء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن
على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار
انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح
لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة
ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان
قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات
بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلاً وهو الظ لما مر من ان
اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلاً ليس بطريق الايجاب بل
بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل
فهو يختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحاً لاحد المتساويين باختياره وان اريد
الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايض لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب
اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع
وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الموجب
اعتماداً على ما سبق فى المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق فقد

ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالٓهين احدهما مبدا
الخير والآخر مبدا الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبح غير الله تع والفضل قائلو
بان الله تع يخلق شيئا ثم يبرا عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تع خالقا
للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين
الى الآخر والمحققون من اهل السنة على نفي القدر والجبر واثبات امر بين امرين وهو
ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول ليكون جبرا ولا الثاني
فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان
ان للعبد قصدا في بعض الاحوال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود
ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق
الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تع اياه عقيب ارادة العبد وقصده
الجازم بطريق جري العادة بان الله تع يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه
وباقي الكلام تنبيه على ذلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادات
وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد
هو الموجد للفعل الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا
يريد الله تع عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تع خلافه يقع مراد
الله تع البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله
بخلق الله تع على ما هو المدعى **قوله** فان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد
شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق
الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما تعقل او تخيل من ملايمته وما ذكر من انه
يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق اليها ليس بلازم
لان المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وسيعرف
ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق في الاختياري
بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه
من الفعل والترك قلت نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال
الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في
الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك
الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه

من

من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين
لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الآن بعض الفقهاء ينكرونه **قوله**
ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل
بخلق الله تع من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق
الله تع بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا
لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان
القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تع قصدا لكان الفاعل مضطرا
الى الفعل غير متمكن عن الترك وهذا ينافي القدرة التي من شانها التمكن من الفعل
والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تع لا على سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تع فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له و
مؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة و
اللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر
في المقدمة الثالثة **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان
ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم
لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة
عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا
يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون
الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد فيه ضرورة
كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه
وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة الموجود وذلك الجزء ان
كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم
مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا
في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق للصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت
بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده

الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشي الموجود خالقا له لان ذلك الشي يتوقف
على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين
ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر
وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في
في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل
المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد
وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان
اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا
ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي
كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته
التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والدواعي لا ينافي تعلق اصل
القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد
بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تع كايجاد العبد واقداره وتمكينه
ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض
افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته
كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مماله قصد الى صدوره وصحة الصدور وعدم القصد
اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور
واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين الى
الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب
الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين
تمسكا بالامثلة الجزئية بط فان الترجح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح
لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل
ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة
هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما
حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر
الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرته ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا

لان

لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم
بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لا يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما
جعل الافعال كلها مخلوقة لله تع ولا شك ان منها ما هو قبيح والله منزه عن القبائح
حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب
دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تع وذلك لان خلق الله تع المعصية ليست
بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا
يقبح من الله تع خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا
يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل
العبد غير اختياري ولا شي من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية
مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان
لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليه وبيان انه لا يمتنع ان
يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تع وانه
يحمد عليها وبكمالات الانسان حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قدر في اول الفصل ان النزاع
في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة
ولا ادري كيف ذهب هذا على المص حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب
الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى به انه لا يكون في معرض ذلك وهو
ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل
بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل
ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب
فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المص من تلفيق
العبارات وتمويه الاستعارات وتعديد الانتاج وتكثير الافراع فلعله عند الاشعري
كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في وراثة الصواب من وراثة
قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال او قبحه عقليين بوجهين
حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من حيث نبوته واجب عقلا وكل
واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على

نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم
توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث
لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلاً اخص من الحسن عقلاً على ما سبق ويلزم
من ذلك ان يكون ترك التصديق حراماً عقلاً فيكون قبيحاً عقلاً وحاصل الثاني
ان وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه
وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة
كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل
والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجباً عقلاً والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً و
كذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقلياً كالتصديق بوجود
الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتاً بنص
الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق
كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تع القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب
ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك
امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلاً فهو المط وان وجب شرعاً توقف على امر الشارع
ووجوب امتثال الامر بالامتثال الخ كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب
بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل و
العقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر او بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا
الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما لو علم
لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب
امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح
واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك
فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب
على الله تع شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم
العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تع كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع لا
يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا

يعرفان

يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تع العلم بهما
اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفاد
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام
الشرع قوله بطريق التوليد وهو ان يحصل الفعل من فاعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح
والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة
لاستناد الافعال كلها الى الله تع بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب
النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تع عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر
الفعل ووقوعه دائماً او اكثرياً وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن
لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق
التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم
من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تع وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد
النتيجة وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلاً بتوسط فعل
آخر قوله ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان
يكون بالآخرة حسناً لعينه او قبيحاً لعينه اذ لو توقف كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل
بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظراً الى نفس الاشياء وبمعنى ترتيب امور غير متناهية نظراً الى وصف
الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسناً بجميع اجزائه او
بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحاً بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض
الآخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسناً بجميع اجزائه
ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسناً وبعضها لا حسناً ولا
قبيحاً فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحاً لعينه ولم يتعرض
لجانب القبح والظ ما يكون بعض اجزائه حسناً وبعضها قبيحاً يجعل من قسم القبيح تغليباً لجانب
القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسناً بجميع اجزائه كان حسناً لعينه وجعله حسناً
باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون
قبيحاً لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحاً لجزئه اولا مر خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما
هو في بعض الافعال ولا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة
للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه

ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح
في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولاً بانه مجرد اصطلاح فكانه تغليب
باعتبار ان عامة الاشياء حسنها باعتبار الاجزاء وثانياً بان الكلام في الافعال الموجودة
الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى
الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلاً فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعاً
الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه ان
يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره
فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع
قطع النظر الى الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح
العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف ان يكون الفعل حسناً تارة وقبيحاً
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف
غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او
القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل
جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه
قوله اما الاول اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيهاً
بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وانما جعل الشبيه
بالحسن لمعنى في غيره مقابلاً لهذين القسمين نظراً الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا
يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتياناً بالمأمور به لا
لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته
وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان
يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسناً لمعنى في نفسه
واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه
حتى قتل كان مأجوراً فلذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف
اشارة الى كونه مأموراً به بمعنى ان الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا
محالة وهو لا ينافي كونه حسناً باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح
المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسناً لذاته او لجزئه
او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزء

من الايمان ولا شرطاً له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان
المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافراً عند الله
تع وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث
الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من
الايمان تمسكاً بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم
كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية
ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله
تع وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من
الاقرار وما قيل ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولذا طال
النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق
الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه
هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا
وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليماً زيادة توضيح للمقصود
وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين
المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون
التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا
باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع و
استعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر
للعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الى المخبر
اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختياراً لم
يكن ذلك تصديقاً ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار
الذي هو عمل اللسان داخلاً في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان
وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل كل شيء

من الحمد انفذ تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان
واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل
بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل لنفسه **قوله** كالزكوة
يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي هو ركن من الايمان
لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه
الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره
فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تع وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها
بواسطة استحقاق المعبود ولهذا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا
يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن
لعينه فالمص صرح بان الحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى
نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود
الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم
والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه
لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل
بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست
حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن
وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال
التي ورد بها الامر اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة حسن دفع
حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن
بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن
ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج وفي نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيادة
لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيادة البيت
الشريف المكرم بتكريم الله تع اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير
والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبارة اعني الزكوة والحج اذ العبارة حق الله تع خاصة والاحسن ان يقال الفقير
انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تع لا من جهة العباد والبيت لا يستحق

الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة
محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها
فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار للاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها
فسقط حسن الحاجة وزيادة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة
والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد
يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن
باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد
لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له لقدرة العبد واجيب بان دفع
الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها
وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف الامكنة ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح
المص بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة
والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسايط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
المكان والمقصد ما صرح به المص **قوله** يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو
ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في
حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة في انفسها لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه
مامورا به كما هو رأي الاشعري واما المص فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل
جهة حسنها كونها مامورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك
جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل
ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تع وامتثال امره
حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن
ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان
نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة و
نوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان
به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنها لمعنى في نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن
جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما

ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه آتيا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا
فالاتيان بالمامور به فيه ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار
فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول
يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة
فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو
مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا
قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة
الموقعة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به
ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به
في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج
عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا
حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان
يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة
قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل
الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها
دل على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه
انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب
منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي المامور به
الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به
والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا
معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في
التحيز والاشارة الى التبعية كالجواهر قوله لان مثل اداء الجمعة عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة
ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم
بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة
الى الصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار
وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة

الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان
حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما
صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت ثم ما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة
وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه
بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون
حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك
انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة
والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء
كلمة الله تع فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن
لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه
دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها
في حكم العدم بخلاف ما ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد
وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن
يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك
كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى
في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني
الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او ما يشبه الحسن لغيره من
الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة
على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله
الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا
لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن
المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول
فخر الاسلام بان المراد بالضرب الاول من القسم الاول وهو ما يحسن لعينه لا ما الحق
به وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول
اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام رح قوله والفرق
بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا

يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور
به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وبهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا مدلول
الامر وعند الاشعري ثم موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة
الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر فصل ذكر فخر الاسلام
ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسن الحسن بشرطه بعد ما كان
حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان
وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار
حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه
نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن
لذاته فلهذا افرد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق
اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء
حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه
مما اخبره الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبره الله تع بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان
كذبه وهو مح وامكان المح مح فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالفاظ
منها الدالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تع ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم
عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع بما لا
يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على
عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايض شاهد على ذلك والآيات قاطعة به واما ان
يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه
او وقوع مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع
التكليف بما علم الله تع انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار

وانما النزاع فيما علم

حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع
به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق [illegible] العبد قادر على
القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تع الفعل عقيب [illegible] ولا معنى [illegible]

العبد

العبد في افعاله الا هذا على ما سنحقق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري
هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تع جهلا او وقوع الكذب في اخباره
فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع والجواب بان علم
الله تع بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى
صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تع لا يحدثه عقيب قصده
وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع
وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف
تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تع متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا
شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم
بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تع علم في الازل بكل شيء انه يكون او لا
يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا
للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا
وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تع او اختياره
لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره
وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاختيار وقد يقال في تقرير
دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه
به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن به فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو مح فيلزم
وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك
ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده
مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف
بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع
التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا
تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله
ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تع
ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون
التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده مما لا
يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل

سفه وترك احسان الى ما يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره ولقائل ان يقول ليس معنى
الوجوب على الله تع استحقاق العذاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول
بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناءً على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب
عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح
فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلاً واحساناً قلنا فح لا يثبت عدم الجواز
وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب
لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك
نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل
من العبد ونفس الوجوب ليست كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو
لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء
هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض و
المسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط
التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند
تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الامر
وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة ولان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل
والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء
فح لا يحتاج الى القدرة التي منشاء الاحتياج اليه هو الاداء وهذا مصادرة على المط اذ ليس
المدعى الآن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله من غير حرج غالباً
كثيراً بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لكنه
لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير لان كل ما ليس بكثير
نادر وليس كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان
الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء
كل واجب فضلاً من الله تع لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند
مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً من الله ومنة
قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء
ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على
الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت

لان القضاء ايضاً متعذر في هذه الصورة قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف
يمين الغموس فانه يمتنع اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه مح اذ
باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجوداً منه اذ لا يتصور
وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما القدرة فقد اختلفوا في ان القدرة
مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند
انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها
ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه
لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات
هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب
ان يكون التكليف مشروطاً بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط ضرورة ان
الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه
لو كان التكليف مشروطاً بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك
المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل
في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناءً على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايجاده وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا
يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان
في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب
ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولكن شرط يحتمل
ان يكون جواباً آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء
الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى هذه القدرة
وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فهو مستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها واذا كان الوجوب باقياً بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتاً بدونها فلا
يكون شرطاً للقضاء بل للاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا

ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب
الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير
من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره
في الخلف كما في الجزء الاخر من الوقت لو لا ثبت للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره
في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت
عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما
كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً
لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره
في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد
والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما
من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة
الآلات والاسباب على ما زعم المص قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر
قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا شرطت في اكثر
الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فانه
الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به التيسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم
القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى
العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون
شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة
الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط
بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ
الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن
من اداء الزكوة بعد الحول فلم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة
الميسرة خلافاً للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق

فان

فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة
الميسرة انما كان نظراً للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب
عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديراً زجراً على المتعدي ورداً لما قصده من
اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظراً للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن
من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون
وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعاً الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة
بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم
يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون
غنياً فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى
اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا
معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين
ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم
يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
في واجب واحد فلا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة
بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان
الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل من ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة في
هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب
من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة
والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة
الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب
الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيراً ما توجد الصدقة
عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء الفقير ولا يصير المرء اهلاً للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير اهلاً للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في
الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف
على الغنى الشرعي فلذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليلاً على توقف اهلية
اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن

يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر و
الجزع على مكايد الحاجة فلا بد فى اباحته الاغناء المامور به من الغنى الشرعى لئلا يؤدى
الى الجزع المذموم فى الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين
قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فقط
اذ لا تنافى بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على
سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته
نفيا للتفضيل وهو الظاهر الملايم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع
ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة
على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتاييد و توفيق الهى فى الصبر
على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى
غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب
بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكبار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى
التمسك المذكور قوله ولا حد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت
الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب
والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شىء
قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير فى الصورة والمعنى بان يكون بين
امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة
فقط بان يكون متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من
شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اى كون المراد بعدم
وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا فى آخر العمر وبعده
لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان
المراد به العجز فى الحال مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة
اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون
بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال ههنا غير عين
بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الجواب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة
مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض المص على
يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا او لا بانه يؤدى الى فوت

اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من
عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا
دون آخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ليسر وبقاؤها ليسر آخر والجواب من
الاول التزام الفوات فى صورة المال ولا محذور فى ذلك لان ما فوت بهذا الحبس على
احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه و
لصاحب المال خيار فى اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدى الى محل آخر فلا
يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت صحراء او منع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب
الضمان وعن الثانى معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من
الكثير ليسر وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه مح عقلا وانما يصير اليسير عسرا وبالعكس
فليتامل انه الميسر لكل عسر قوله فصل فى تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت
بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار
حالة للمامور به فى نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام فى الدرجة الاولى وقال فى هذا التقسيم لا بد
من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى
فى الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية
والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام
والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما
يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون
قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار
وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا فى وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى
التراخى اختلفوا فى موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على
الفور ولا على التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب
ورود الامر وبالتراخى الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذاهب علماء
الحنفية انه للتراخى الا ان مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال والمص اصطلح على ان المراد
بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عنده اعم من الفور وغيره
وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى

فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق و عدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم
قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي
الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر
ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة
قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء
رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار و الاظهر انه من قسم المطلق
لما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له
ثم القضاء واجب بالسبب السابق فصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه
فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان
يقال الموقت اما ان يتضيق وقته او لا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما
ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم
القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا
للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت
الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في
الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك
الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل
عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق اداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء
ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة
الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء
فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره والظ المقصود
بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت
سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر
الينا تيسيرا من الله تع على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى
مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على
ان السبب نعم الله تع واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تع واستدل على
سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع

يفيد

يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة
علي رض وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى قوله ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث
تصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف
الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط
الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء و
المدعى سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت وهذا ايضا يفيد
الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم
على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل
على سببية الوجوب لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب
بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط الوجوب الاداء وفيه نظر
لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله
وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لموجب الاداء ولا يتصور تقدمه
عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه
باعتبار شرطيته لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء
على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم
لا يصلح امارة على السببية وقد قيل ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح
جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب
لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال
على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تع وارادته وسببه الظاهري استطاعة
العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان
وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تع بالايجاب لا بالخطاب
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا
اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات
فتعين ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب
وهو جبري لا يحتمل ان يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله
نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد

سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء ص

القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم
ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث
يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا
معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان
بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب
الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من
حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق
فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء
سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النايم و
الحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما
قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم لمعنى
انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميته وجوبا بدون وجوب
الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب
ووجوب الاداء في العبادة البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى
ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم
فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذلك كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا
فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب
غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين
القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة
بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب
وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من
العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا
بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايط مخصوصة ولم يوجب ذلك
في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر
معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه
وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب

هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما
لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم
من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم
الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي
بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب
الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من
جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب
وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء
الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل والمال المتصور مجرد عبارة
آخر لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنايم والصبي ولا التصور
في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم والصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم
في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب
المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ
الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها
من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه
افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود واما في البدني فكما في صلوة النايم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود
السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي
فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة
امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان
اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم
والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس
بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم
الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من

من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب
في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب
الاداء وكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع
الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند
المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء
للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب
المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب
الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء
مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة
بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة
ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث
الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل
لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت
يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح
للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب
تعين الوقت للسببية وهو المط ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو
كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل
بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير و
العجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المط صدور الفعل حالة الوجود حتى قال
الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط
وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من
وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض
يؤمر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تع فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من
الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى
يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو قال السبب انه يعني ان الوجوب هو لزوم

ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يسببه
السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء
هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع
فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في انه
الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من
اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا
يعصي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته
على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء
بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت
فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي
هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل
الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت
الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت
على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم بط بالاجماع ولا آخر الوقت
على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل
هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم
على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه
الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول
عن القريب القائم الى البعيد المقتضي فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا
مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم
والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان
يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير
بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل اذا
اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل
منه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال
الاداء به وانما المنتفي منه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق

الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف
السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال
يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بيّن قوله وعند اداء صلوة
العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد
اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساداً قوله فلما كان الوقت كله لما ليست في
موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعاً
ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب
كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال
على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث
صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ليس في
وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارناً بل لا يحصل التيقن بشغل كل
الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو
وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد
فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او
العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان
شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال خروج الوقت
كالغروب في العصر مثلاً ولما كان في تعذره ذلك نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد
وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه ح لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا
الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا
يفسد وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة
في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولاً في الكراهة وفي الغروب خروجاً عنها واما جواب
المصنف رح ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعرض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر
عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد
بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء
الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي
يلاقيه ومحل لادائه فعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد
بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق

الاداء السبب هو الجزء المترتب واحداً فواحداً اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضاً جميع الوقت
لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك قوله فوجب القضاء بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل
الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار ديناً في الذمة ثبت
بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبهاً
بالكفرة فاذا مضى خالياً عن الفعل زالت محليته وثبت سببيته فكان الوجوب ثابتاً بسبب
كامل ولهذا يجب القضاء كاملاً على من صار اهلاً في آخر العصر كذا ذكره الامام السرخسي وقد
يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملاً ترجيحاً للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل
عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في اول الوقت
لا يكون اتياناً باداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء وتوجه
الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلاً من الواجب ويسمى
الواجب الموسع اذ لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصاً بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية ولا قصداً بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين
الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلاً
اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه
فعلاً بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتاً لفعله كما
في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء
منها بتعيين المكلف قصداً ولا نصاً بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت
وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع
فيسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد
معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده
وينقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار
واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية
الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر

عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا
شرطية فتكون على السببية ادل **قوله** ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان و الاصل
في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتاً به لان معنى الثبوت بالسبب ابق على
وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتاً بالوقت لتوقفه على اختيار العبد
فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه
يعني ان السبب اما الوقت او الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة
صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند
الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة
بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي
الصوم فلا يصلح سبباً لوجوبه وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما
هو الظ من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم
تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على كل من كان اهلاً في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل
الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي
جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت والنص قوله صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد
حقيقة الرؤية اجماعاً بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول
من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية
شهود الشهر مطلقاً **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال
اذا نوى واجباً آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان
في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه
لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان
قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه
يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية
ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على
جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان
الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بصريح نية

النفل

النفل او واجب آخر **قوله** في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم
ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف
كما يشعر به كلام الامام السرخسي في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر
والمريض سهو او مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض **قوله** وقال
زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت في الصوم و
محل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون
صوماً واقعاً عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ديناً باعتبار
ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف
وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً
كان فعله واقعاً من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد
وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثواب
لا منافع الاجير وكما اذا ذهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة
فان قيل ايتاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد
بالهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون مستحقاً بمنافع العبد وامساكاته عليه لانه ح يكون جبراً لعدم اختيار العبد
في صرفها ولا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تع و
تصرفه عن العبادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا
الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم
رمضان لا صوماً آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد
فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر
قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق
فيه اصلاً فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم
تحقق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبارة يصلح ان يكون
مجازاً عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي
ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير
ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير
مستحقة لله تع على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم جبر في صفة العبادة بان يكون

امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد اوابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة
ايضا عبادة ولهذا يختلف ثواباً فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد لصيرورة
القربة فرضاً اونفلاً منها احترازاً عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لالنفي الجبر واثبات القصد
واما تادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لايتادى
فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم
وجوب التعيين الا انا لانم انه لايحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين
كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا
ههنا لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاب و
طلب الحصول فان قلت سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لايحصل بالخطاء في الوصف
بان ينوي النفل او واجباً آخر كما لايقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف و
الوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف ونفي بطلان اصل الصوم فان قلت الوصف
ههنا لازم ضرورة ان الصوم لايوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه
يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا
بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد
الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لايوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع
وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان
الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لابمعنى انه ينفي الشيء الذي هو نفل ليكون
ذلك نفياً للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافات فيصير
بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها
وقد يجاب عن اصل السؤال بانا لانم ان وصف العبادة قد يكون بقصد العبد بل هو
الزام من الله تع فان الفرض اسم لما الزمنا الله تع اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف
اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تع وذلك بالنية بان يقصد
بقلبه توجه فعله لله تع وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه
بصفة الفرضية لايكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تع فبنية النفل او واجب آخر
لايسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لااثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني
يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولوداً آخر ظناً فاسداً

قوله

قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لايقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة
وجود فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في العبادات احوط قوله
والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلابد
من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك غدا من الفجر الى الغروب ولا يطرء عليه عزم
على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يحصل باقيه الى آخرها واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور
حقيقة كالنية في خلال الصلوة لايعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لانجعل النية المتاخرة متقدمة
بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديراً كما ان النية
المتقدمة التي لاتقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديراً ولاخفاء في انه لما صح
الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل
النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة من الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق
بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية
المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما
المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المقتضي يجعل كائنا تقديراً فكذلك
الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث
كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض
الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لايعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات
المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان
قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون
ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل والطاعة
قاصرة في اول النهار لغفلته ومخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب
فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير
ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض
وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في
اصل الحجة لافي قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من
النادر الذي لايبتني عليها الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى

سوينا ،،

ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا انه
فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلفه هو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف
جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار
ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما
الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال
بعد الضحوة الكبرى لم تصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي المختار
من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية
في اول النهار اتفاقا وانه يكون صائما من اول النهار اليوم فينال ثواب الجميع صوم كمن ادرك الامام في
الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان
كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان
في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب
آخر لان تعين الوقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا
ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذور في امثلة القسم الثالث
بان يكون مطلقا غير متعين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم
افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت
فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام
في الاربعة قلنا ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين
كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة
القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فتقييد النذر بالمطلق لا يقال الوقت
في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم
فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا
فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه
عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل
جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من
النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان وهو الصوم النفل كالفرض في رمضان
فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو

مشروع

مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك
واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار بنية ما هو من مشروعات
الوقت ومتعينا به انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار
بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة
والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف
من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه النهار من
جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك
ان وقت العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق
لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع
الا حجا واحدا فيشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره
عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اذى وكان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء
كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
فان قيل كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث
لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام
الثاني اداء ولما لم يثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف
ياثم بالموت في العام الثاني قلنا حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع
بالكلية ولذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا
لانقطاع التضييق بالكلية ولذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا
من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية
عند محمد قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعين ههنا ثبت لعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي
فاثر التعين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين
رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا
قوله لكنه ليس بمعيار لما قلنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير
مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان
يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم
يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال
بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود فلا يخفى ان مسئلة

صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك
فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله فصل** في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا
وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه
الله تع لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا
لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله تع فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان
بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس
ارباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما
قرر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة
ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول
الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط
في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صورة المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكفار
بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه
انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب
عليهم وهو مذهب الشافعي واما عند عامة مشايخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف
في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف
في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد **قوله**
كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تع ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة
في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايض ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من
المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت
الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة

والزكوة ولا يجب على الله تع تكذيبهم كما في قوله تع والله ربنا ما كنا مشركين ما نعمل من
سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع
على ان المراد لتصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك
التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك في
المجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ثم فان العمومات
الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية
قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به واستحقاق
العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان
فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكيف
يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا من
النساء لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة
الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط العبادة عنهم
تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن
الكفار ليس للتخفيف بل للتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب
عن تمسكهم الاول وهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا
اولا ثم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب
كما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب
وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق
المؤدي **قوله** لقوله تع ومن يكفر بالايمان وهو عند الشافعي محمول على من مات على كفره
لقوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد
قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو التحقيق
ان الخلاف ليس ههنا مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح
لا يقال انه خرج بقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من
الحسنات فقد يقال النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله فصل** والنهي وهو قول القائل لا تفعل
استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم
او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين **قوله**

دون اعتقاد انهم اما ان يكون نهياً عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقاً
او مع قرينة دالة على ان القبح اما لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسّر الشرعي بما
يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير
ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغني عن الشرع هو
نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقداً مخصوصاً يتوقف على شرايط ويترتب عليه
احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو
ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسّره المصنف
بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى
بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما
ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال
ان الفعل لو كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه
اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى ان يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي
يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على
القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفاً
قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي
يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس
وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف
لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع وهل بقي
في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب والبيع
الفاسد سبباً للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه
ومن لا فلا ان في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على انه
قبحه لعينه فبط وان دل على انه لغيره فان كان ذلك الغير مجاوراً فهو صحيح مكروه وان كان
وصفاً ففاسد عند ابي حنيفة رح وباطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان القبح لعينه او
لغيره فبط عند الشافعي رح حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة تصح باصله لكن لا يفيد
بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله فان حقيقة النهي اصل هذا الدليل قال محمد في
باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر
انها نا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا

نظر

نظر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون
العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه
بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر
مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فيبقى اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عم
دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف
في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وهو القطع بان الحائض انما نهيت
عما تسماه الشرع صوماً وصلوةً لا عن نفس الامساك والدعاء والتوضيح فصّل الكلام بعض
التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب عن معناه الشرعي وذكر صاحب
القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعاً لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد
مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى
الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من
العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيطلق (فيحمل خ) على حقيقته والفعل المخصوص
بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم
الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه
حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة تترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال
وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في
الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحة واللازم بط لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم
النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك و
الدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان النهي عن الممتنع عبث
والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم
وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة
وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع
بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب
عن كلام الخصم لا الاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذلك قوله والقبح مقتضى النهي لكنه

لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي
وحاصل الكلام في الجواب انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة
والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في صحته بمعنى استحقاق الثواب وسقوط
القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك وللاد لالة الشيء مما ذكرتم
على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه
يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك
بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى
المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم
ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب
المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة
في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا يصح الا انه قال يسقط الطلب عندها
لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها يصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان
بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد
انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهذا محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا
وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من
جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به
قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور
به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر و
النهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال
لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا
بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه اذ لو كان قبيحا
لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان
كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل
الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا وقد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان
يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه
قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا

مايكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر
الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت
مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به قوله
واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه
يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اي وعند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح
بمعنى من عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات او بمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة
منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا
عنه لذاته ولجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب
عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم
بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله
في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد
وللاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم عن بيع و
شرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد وحرمة
فالشرط امر زايد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا
المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة
مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف
على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير معقول
بل وسيلة الى المقصد اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن
من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما
يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها يصلح
للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة وما خلق لمصالح الآدمي ويجري
فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل
لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريضا
لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها
ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان
بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم
للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم

بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد عن عين
الصوم وصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن
الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا والنص فوائد الصوم
ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات
الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة
الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون
الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب
والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف
وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم
نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تع وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسم الله
تع وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي ان اصوم يوم النحر لم يصح نذره
في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان
الغد يوم النحر او يوم حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر
به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه
والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يكون (لا يمكن) التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن (الذائب)
الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز
بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات
المكروهة حيث يفسد الصوم دون الصلوة فيلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك
لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه
ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون
كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم
حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد
منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير
المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه
تعارضت فيه الاجناب بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيرجح جانبه [illegible]

المنهية

القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى
صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي
عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل
تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية
اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة
فترجحت فيها جهة المضي واذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء
قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذور
المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال **قوله**
الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة
وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اي الثمن ركن البيع لانه
وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر
مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم
المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ
بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون
وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن **قوله** واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام
في هذا المقام **قوله** وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان
النهي فيه لذاته اذ لا نهي ثمه لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال
ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والنص قد ورد بالنهي
عن النكاح مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب [illegible] وهو ان النكاح
انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته
ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك
فانتفاع حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل
لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للحل والانتفاع
والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع
مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا

كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة
المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد
حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكافر وسفر المعصية فعل حسي
نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية
رخصة الافطار وقصر الصلوة ومسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب
المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور
المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شي
من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة
وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان
ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح
اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولعله اورد في هذا المقام
كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق
والظهار كلام على السند فكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين
بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة
من احكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة
قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان
لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظ واما حرمة المصاهرة فلما
فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تع وهو الذي خلق من الماء بشرا
فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله والاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تع فمن ابتغى وراء
ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من
الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه
ترك في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل لما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم ولذا صرح
بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد
والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء
الواطي وابنائه لا يتعدى الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على ابي الزوج او جده فان
قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب
بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من

الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه
الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله
يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه
الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات
لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف
وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف
عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطي
حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل
غير مشروع ولهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا
نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع
وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان
الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة
من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب
فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه
لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان
سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب
لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو
وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء
بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا
بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك
الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في
الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة
والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة
والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل
مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا
نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع
البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم و

صلى ثم وجد الماء. **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في مقابلة العين لانه هو المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض تحصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام المال محرزا بالبدن حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس منهيا عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة على ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب

في الغصب صح

فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونهما من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذا ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تع والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما تجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة لتقدير الركن الذي هو الكف كتقدير الصوم بالليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تع العدة اجلا والآجال

فجعلها

اذا اجتمعت على واحد او لو احد انقضت بمدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان
الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انصاف الشى فى زمان واحد بفعلين متجانسين
قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان
قعود المصلى لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم التعيين الزمان حتى لو كان
القيام مامورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان
لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم
تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن
لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود
بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس
الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم
الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتبارهم من ان ضد القيام هو القعود
والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو موافق لاصطلاح
المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين تما سبق وذلك
ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد
ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابى يوسف وعندهما يفسد بناء على انه مامور
بدوام التطهير فى جميع الاركان فاستعمال النجس فى عمل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا للمقصود
بالامر وانما قال فى عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا
يفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما
على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا
كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان فى مكان وضع الوجه نجس فان
النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو
صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا
يخفى لطف الابهام فى قوله انه المستهل لكل عسير والله اعلم بالصواب قوله الركن الثانى فى السنة
وهى فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد
ههنا ما صدر عن النبى عم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث
ههنا بيان اتصال السنة بالنبى الا انه يبحث عن كيفية الاتصال انه بطريق التواتر او غيره
وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذى هو

محل

محل الخبر عن وصوله من الاعلى الى الادنى فى المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط
وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو
الفعل وعن مبداء السنة وهو الوحى وعما يتعلق بها تعلق التوابع كشرايع من قبلنا
او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث فى احد عشر فصلا قوله فصل
فى الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفى السنة الامر والنهى بل الفعل ايضا
ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف
الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبى عم متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون
رواته فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم و
تباين اماكنهم فقوله فى كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل
تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط فى التواتر عدد
معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين
قولا من غير دليل ولا يمكن تواطئهم اى توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة
بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطئهم على الكذب حتى لو اخبر
جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما
ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط فى التواتر حتى
لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل
عيسى وتابيد دين موسى فلعدم تواتره وحصول شرائطه فى كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون
مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين
حتى يقوم البرهان قوله والاول اى المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير
المحصور على شئ مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلافهم واوطانهم مستحيل عقلا
بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت
فى نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب والاحسن
ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء
والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر
ضرورى لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب
المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد من
الرواة يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافات مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد

فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما
وايضا اذا غمضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى
بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان تفاوت وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف
في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب
كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي
يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري
بسبب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال
ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم الطمانينة
والطمانينة زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك
يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد ما
شاهدهما واليه اشار بقوله تع حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون
النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة
في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظ ومعنى حيث لم تتلقه
الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة
قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل
خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم تنزههم عن وصمة الكذب اي الغالب
الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام ثم تحصل
زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس
المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا
لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزها عن الكذب
الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق
التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى
ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان
دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو
خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا

ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه
لا يوجب العمل احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم
احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمص منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره
غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاثنين في
الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون
بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع
فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله
تع والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان
يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع
بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر
الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله
كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه
عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا
صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه
بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على
الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي علم بصدقهما على انه انما يدل على جواز القبول دون
وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب
قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله
وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة
وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع
من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على
ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل عن انكارهم بعض اخبار الآحاد انما
كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة
آه دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام
الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك
مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني

ان خبر الواحد يحتمل للصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال
الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل
العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب علم اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان
مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان
الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد
الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو المجمل والاصول
فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض
عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث
في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب
الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله فصل** حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول
اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق
قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر
يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث
فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات
عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى
يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبت بنص
راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا
فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف
في تقدم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت
من اصل ظني وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقدم الخبر
بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء وانما
الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي
بعلته التي يبتني عليه الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك
ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون
خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال
الى القياس اكثر فيتأخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض

ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان آحادها غير متواترة فيكون اجماعا
قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا
تكون بثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان
الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان
الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث تشكك
الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين
واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه
وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار
ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب
العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب
ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص
منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي
خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول
المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا
تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة
محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح
لتقرير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في
عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب
المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب
والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة
على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان

الصريح وهذا تكلف ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة و
معارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب
والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث
وسيصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض بقوله تع فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول فذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة
والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او بحديثين فان قيل
عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضايلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي
اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي ع م على طريق التبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى
النبي ع م سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر
الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث بكسرونها قوله
لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي وبقضاء القاضي او
باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو
طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله لحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان
يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل
اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال ع م خير القرون الحديث
فان قيل وقد قال النبي ع م مثل امتي كمثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا
الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب
العهد بالنبي ع م ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه
قوله ع م يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري الاول
خير بكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمان
مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزام طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل
في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا
لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا
يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة
دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك
الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات التي مما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف

الدينية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج
الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع
من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام
بقوله وهو مذهبنا في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن
وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه
شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه و
الصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما
لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي
جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك
فوق الواحدة فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله
آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل
الا بروايته عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية
ليس بشيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا
يثبت عدالة راويه فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى
فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف
على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في
الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول
بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة
في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى
عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي ع م وهو معصوم
اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله واضح الناقل
جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الذي حمله هو
اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك
بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحق وانه
على ثقة في ذلك المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهالته

او ان يعضده قول صحابي

السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الشافعي عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة
عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على
الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلاً قوله الا ترى انه اذا قال اخبرني الثقة يقبل
كانه يشير الى ان الشافعي كثيراً ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة
ابراهيم بن اسمعيل وليس لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله لحديث فاطمة بنت
قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر تتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان
لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت او نسيت صدقت ام كذبت
معنىً وانه لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تع ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول
وهو براي منه وسمع قوله ولحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي ابن عباس رضه ان
النبي عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض بقوله تع واستشهدوا والآية وذلك
من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل و
امرأتين وتفسير المجمل يكون بياناً لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تع ذلكم اقسط عند الله
واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان
وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المص وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل لبث ربع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله تع ذلكم اشارة
الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط
ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة
الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن
معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي ان النبي عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب
الحق وروي عنه ايضاً ان النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد
ويمين المدعي وعن علي رضه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به مستبدعاً
معاوية قوله ولحديث المصراة صريح في كونه مخالفاً للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب
اليه المص فيما نقل عنه وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم
لكونه قطعياً متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب و
ظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملاً بالدليلين ومن يجعل العام
قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به

ولا يزاد عليه ايضاً لانه بمنزلة النسخ واستدل ع ذلك بقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسئلة
الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تع وما آتيكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان
في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعاً وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا
ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضاً لا يفيد
علم اليقين فكيف يعتبر في معارضته عموم الكتاب وهو قطعي اجيب عنه بانه يفيد علم
طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد
انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل
وقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر
جنس البينة على المدعي واليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد
قوله ولحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عم سئل
عن بيع الرطب بالتمر فقال أوَ ينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما ورد هذا
الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة
لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون
من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان
لا يكون الرطب تمراً مطلقاً لفوات وصف اليبوسة ولا نوعاً آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمراً كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعاً آخر لوجود
اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها
ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم
اعتبار الاختلاف بالوصف اصلاً لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما
يكون موجباً لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالاً لطلب الرطب
كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من
صنع العباد قلنا لم بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس
في مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذاً عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله

واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر
ان ثبت مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية احكام
النبي عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم
عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ لا يقال لا اجماع مع مخالفة
بعض الصحابة كيف فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب
او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية
العقلية وهي انه لو وجد الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان
هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل
قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء
ولذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان
اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عليه في ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة
وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا كان يبالغ في الجهر وحاول
معاوية وبنو امية محو آثاره فبايعوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن
عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي
لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة
على انه روي ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي انه
انه سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو الانقطاع
الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك
العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول
بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعايشة رضهم وراوي الحديث
زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا
يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة **قوله** الا في الصدر الاول
يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي
غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من
العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات
من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما هواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب
اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام

والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا
الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر
او الفسق **قوله فصل** في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد
ولذا خص المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا يثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين
قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رض اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا وصدقوه
وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رض فيحتمل انهما جاءا جميعا
فاجزاهم **قوله** لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون الخبر الواحد
حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه
حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك **قوله** مع ساير
شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل
الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة **قوله** صيانة لحقوق العباد
يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل
لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل
لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا **قوله** فيحتاج الى
زيادة توكيد اما بلفظ الشهادة فلانها ينبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم
شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات
الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان
الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه
قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من
اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا
للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان
العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان
فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة
الواحد **قوله** وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل
في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو
المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع

الصغير فقيل انه يجوز المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحساناً
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون فى المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط
فى الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او
ماذونه او اخبر بان فلاناً وكل المبعوث اليه او جعله ماذوناً لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط
بعثه لهذه المعاملات او اخبار الغير بانه وكيل فى ذلك فظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم
الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله فان
كان اى المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضولياً يشترط اما العدد او العدالة على الاصح
وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده
واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجراً فى قياس قول ابى حنيفة رح حتى يخبره رجلان او
رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان العدد
تاثيراً فى الاطمينان ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضايعاً ويكفى ان يقال حتى
يخبره رجل عدل ولم يذكر فى المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط اعنى الذكوره والحرية والبلوغ
لا نفياً ولا اثباتاً فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند
ابى حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبى واما عندهما فالكل سواء اى يكفى فى هذا القسم
قول كل مميز كما فى القسم الذى لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصر جزم باشتراط ساير الشرائط
لكن لا يخفى انه يحصل به قصور فى رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء
باحد الامرين العدد او العدالة قوله فهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا
الكتاب او مجموع مسموعاتى او مقرؤاتى ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه
بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما
جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغباً الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل
السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا يشترك به جواب عما يقال ان السلف
كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما يعنى ان الراوى
لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه قوله والثانى لا يقبل عند ابى حنيفة رح
لان المقصود من النظر فى الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية
عن حفظ تام اذ الحفظ الدايم مما يتعسر على غير النبى عم لا سيما فى زمان الاشتغال بانواع العلوم
وفروع الاحكام وذكر فى المعتمدات الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما
فى هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع

القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان للمجمع الحاكم قوله لقوله عم نضر الله
امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى
الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع
الكلم يعنى يوجد فى الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية ذلك
المعانى بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والغرم
بالغنم والجواب ان الكلام فى غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة
الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة فى جواز ذلك ما ورد عن الصحابة امر النبى بكذا ونهى عن
كذا ورخص فى كذا وشاع فى ذلك من غير نكير فكان اتفاقاً قوله فما كان محكما اى متضح
المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا
يحتمل النسخ على ما هو المصطلح فى اقسام الكتاب قوله لحديث عائشة رض قد يقال ان
غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية ينتقل الى الابعد عند
غيبة الاقرب قوله وان عمل اى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز
انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بتعين فلا يسقط بالشك
قوله عن الزهرى عن عائشة رض ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة قوله
لقصة ذى اليدين هو عمرو بن عبد ود سمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول
يديه استدل بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبى عم قبل رواية
ابى بكر وعمر انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل
على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبى عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة
فكان فى حكم الناسى وكلام الناسى لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل
تحريم الكلام فى الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام فى الصلوة كان بمكة وحدوث
الامر انما كان بالمدينة لان راوية ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن
الحصين وهجرته متاخرة كذا فى شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب
الثقة الذى يروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس
بلازم لجواز ان يكون سهواً او نسياناً وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى
عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقى اصل الخبر معمولاً به وفيه نظر وظاهر كلام المصر يدل
على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا
توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل

ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث
قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع فيكون احدهما
مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم
الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه
تعين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي رض فان قيل قد روي ان عمر قد نفى رجلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف
اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون لتغير
اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقه الاصحاب في الصلوة
بحضر من كبار الصحابة وامر النبي عم اياه باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث
في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت رض **قوله**
فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك
الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين
لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل
يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدوق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف
والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك
يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث
في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله
يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك
مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى
به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا
يجوز منه الكبائر والصغائر **قوله** واجب وض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك
بان يجعل الوتر واجبا علينا لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا
لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهي
فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي التنزل من الافضل الى
الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن
يعاقبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله**
من غير قصد قال الامام شمس الائمة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن

يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد
الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ
عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية
حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق اي الخالي عن
قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عم فيه
اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم
والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق
على ان حكمه الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب
التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما اولا فيكون مباحا فلا
يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة
وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته
وعلى الثاني انا لا نم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما
سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه
متيقن وايضا فيه اثبات حرمته بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع
انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان
اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال بالاباحة بالمعنى المصطلح والترك
يثبت بحكم الاصل **قوله** فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه
صريحا بقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير
والمفهوم من الوحي ما القى الله تع اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد وايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل
ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز
بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان الاجتهاد لا يحتمل القرار
على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا
يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تع واللازم بط وقد يستدل
بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب
فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده

على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب
الاجتهاد عليه لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من
الانبياء عم كداود وسليمان عم ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية
وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في
صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عم شاور اصحابه
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها وذلك لا يكون الا لتقريب الوجوه وتخمين
الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا
وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه
اقوى **قوله** ولان الاصل في الشرايع اي شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل
دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى عم
كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى
فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم
قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين
بالاصول دون الفروع ولما ورد ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتد به ويكون مغيرا
له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فلما انتهت مدته ارتفع ولم يبق
لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا عم **قوله** واختلف في غيرهما محل
الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او
سنة **قوله** واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال
بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عم
وما ذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف
في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي
لا يعتد به **قوله باب** ما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو تشارك العام والخاص و
المشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء
بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة
وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم

جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه
رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث
والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان
للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من
جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام
بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة
بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق
الحكم التأبيد **قوله** فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون
الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون
الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان
عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض
الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر
بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل
بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه
ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا
يخصصون الكتاب بخبر الواحد بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت
ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا
يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي
من انه نزل قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان
احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا
فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم
الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين
الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن

وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم
على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف خطاب المجمل
فانه لا يفهم منه شئ ما اصلاً واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب
بقوله تع ثم ان علينا بيانه اي فاذا قراناه بلسان جبرئيل ع م عليك فاتبع قراءته وتكرر
فيه حتى ترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان
التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح
ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعاً لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ
عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل
فمثاله حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولاً بحيث لا يعد في
العرف منفصلاً حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا
تمسك الجمهور بقوله ع م من حلف على يمين الحديث ووجه التمسك انه لو صح الانفصال لما
اوجب النبي ع م التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث
مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص
لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلاً لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي انه ع م
قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تع وانه ع م سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب
الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا
اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا
بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه
افعل ذلك اي علق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشية الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول
ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو
بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل
بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شئ ونفيه في زمان واحد والا لما كان
تغييرا فالجواب انه لما وقع في كلام الله تع نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا
نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلاً او ساكتا عن ثبوته ونفيه
على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق
في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الا طلاق اولا

على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير
ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان
اولاً للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط
لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق
والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر
العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام
في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت
على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند
الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على سهم لجري على هذا
الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز
التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا
صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم
في شئ وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا
وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تع انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور
بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة
والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال
ابن عباس وجمهور المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد
الله تع عليهم وقد دل قوله تع وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر المطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي
الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال
والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك
والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تع لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك واولادك ثم خص ابنه بقوله
انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم
العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو
من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي ع م عن تخطئته فالجواب انه انما اورده

انه لا يستمره

تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقلاء فغلب
جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك
للغة قومك يا غلام اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تع ان الذين سبقت
لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل
بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين
التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي
بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان
تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع
الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وساير انواع التخصيص ليس كذلك بل هو
بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان
الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء
فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف
كل على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء
ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل
المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه
حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان
التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود
عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز
البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها
احتراز عن ساير انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو
مصطلح الشافعي فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا
ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول
قوله قالوا التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير
عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا في المذهب
الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت
للكل وبغيره الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو

تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله واختلفوا في
كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد
علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان
كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة
مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول
السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة
المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة
موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا
ثلثة قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا
فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رح لا حتى يكون
معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف
التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب
ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض
غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم
الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق
المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء
الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة
للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد
يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد
بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد
الكلام بنفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات
اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظ ولا مجازا لان اسم
العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل
المص بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة
عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال
ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز قوله او قبله
عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم

حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجته فقد احتج الذاهبون الى المذهب الاول
بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول بط للقطع بانه لم يقر الا
بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل
قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه
واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره
فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل
بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق
المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى
انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم
التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه
اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه
البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا
انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء
يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في الحكم المسكوت
عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود
الباري تع ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا
لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الباري تع بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد
لا يتم الا باثبات الالوهية لله تع ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد
دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها
على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق
ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان
المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين
حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه
انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب
الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي فلا

حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ
ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة وليس فيه الا العدول
عن التكلم بالاحصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب
وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله لو كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية
لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى
من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية
بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر
الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب
الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي
عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا
اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره
المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها
يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال
الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد
بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو بط قطعا وايضا يلزم التسلسل
لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف
يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن وهكذا الى
غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع
القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها
المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب
اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد
بالمستثنى منه هو البعض لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص
في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز
باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد
بعض اعضائه قال لو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل
وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا
دليل مستقل على نفي المذهب الاول لا في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب

عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه
الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام
عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلابد
من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني لم
ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته
على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدليل اللغة كصدر الكلام الا ان
موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك
ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول
بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين
وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس
لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني
على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل
عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان
جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي
وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت
وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم
والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه
كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور
فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم
بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم
بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة
لم يجب العشرة كما لو نفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم
دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل قوله لا صلوة
الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة
بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل

صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى
غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا الا كرمت
رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى
شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة
مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما بر باكرام عالم واحد وانما
من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف
قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين
بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة
سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة
الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في
حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض
الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد
من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور
وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد
اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا
يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد
الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة
في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جايزة الا في
تلك الحال فانها جايزة ح كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين
من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس
لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل
عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على
ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع
في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي
ففي جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى

لاصلوة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فانه فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو
جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال جاء في احد الاربعاء قوله
فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس
الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا
قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم
بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم
بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية
لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم
عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وانضمامها لم يسلم الخصم قاعدة عموم
النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه
سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين
الحكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تع فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان
العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور
علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود
الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان
مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء آخر على انه لو ثبت العلية لم يضر
لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل
انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم
منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا
اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز
ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح مستثنى منه والاوجه ان يقال الخ
قوله لا اخطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه
عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة و
تقريره ظ فان قيل لزوم وجوده تع بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا
يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه
مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير

الدهري

الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول
بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق
الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن
الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله ع امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره
رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل شيء من المستثنى
والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء
معناه والثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ
ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم
في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج
بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار
المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا
لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام
كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره ونحو امثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله
علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله
ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب
تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه و
المستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك
ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك
فهم منه الباقي كما ثبت منه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم
منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قايم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت
القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد
انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع
الجزئيات المركبات موضوعة بالنوع سواء كانت تركب من كلمتين او اكثر مثل
قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع
للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخصص
بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين

ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها
كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءاً من الكلمة فيمتنع عود
الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه
قايم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما
يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية و
اقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما
ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعداً فكيف تكون الكلمات
المتهجى بها الاسما للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلث اسما فصاعداً مستنكرة لعمري و
خروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحداً على طريقة حضرموت فاما غير مركبة
منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما
سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر
ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكياً بل معرباً بحسب العوامل واما النقض بمثل
ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه
حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف
واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى
الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعاً للباقي وضعاً كلياً ليس مما يخفى على
احد ويقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلاً للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود
لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة
الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول
او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول
بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئاً بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض
المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها
ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست
السبعة بعشرة على اي حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما
يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلاً انما هي الحاصل من ضم
الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة
في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازاً في السبعة وهو المذهب الاول وان

قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك
وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعاً واحداً كما يتصور
بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل
على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصود
كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عدداً الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر
بنت سبع واربع وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشر ويعبر عنه بغيرهما
كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير
والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها
المذهبين والله اعلم **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي
بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انهما الاول ثبات
الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتاً بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر
ثابت قصداً وعبارة وحكم المستثنى ضمناً واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء
المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قايم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ
وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء
يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب
الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة دون الثالث لانه لا يفيده اصلاً الا
ان الكلام في ثبوت هذا الفرق وفرقه بين العددي وغيره والظاهر مبنى هذا الكلام على ان
كون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت
ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء
الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة
الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع
لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه
التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على
انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى
الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان
كان لازماً الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمناً واشارة لا
قصداً وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى

قصداً وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكماً لان الاستثناء تصرف
لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكماً فلو وكل رجلاً بالخصومة واستثنى
الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمناً بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل
لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصداً حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا
ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة
لما كانت مهجورة شرعاً صار التوكيل بالخصومة توكيلاً بالجواب عملاً بالمجاز فدخل فيها
الاقرار والانكار قصداً فصح استثناء الاقرار موصولاً لا مفصولاً لانه بيان تغيير الثاني
انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي
الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولاً ومفصولاً ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار
قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار و
مجازه عن مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه
مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ
لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراده المجازي كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا
الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث
انه من افراد المعنى المجازي نظراً الى عموم معنى المجاز والاقرار وان كان ضمناً وتبعاً للانكار
الا انه صار مجازاً عن مطلق الجواب دخل كل فيما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف
فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت
بالخصومة قصداً لا ضمناً بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه
منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمناً وان لم يثبت
قصداً وح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاوجه ان يقال الاقرار
يثبت ضمناً وتبعاً للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضاً فيلزم
استثناء الشيء من نفسه **قوله مسئلة** المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء
متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل
الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج
ولا اخراج في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس
الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تع واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسوق الا التائبين

وكلام المص محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع

منهم

منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسوق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسوق
هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعاً وبينوه بوجوه
الاول ما اختاره المص وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر
لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر
له وهو ان التائب لا يبقى فاسقاً ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون
الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال ولا وجه للانقطاع الثاني
ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس
بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق
بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط
ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقاً
في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف
فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لا يخرج عن كونه قاذفاً فلم يخرج عن لازمه
وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقاً في الحال واعترض المص في بان المستثنى منه
على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين
يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن
حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال
القوم منطلقون الا زيداً استثناء متصل بناء على ان زيداً داخل في القوم مخرج عن
حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء فعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم
او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر و
ليس المراد ان المستثنى منه لفظاً هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون
فمعنى الكلام ان زيداً داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق
كما في قولنا انطلق القوم الا زيداً وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن
هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد
الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسوق في الزمان الماضي او من قام به
الفسوق في الجملة ماضياً كان او حالاً فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة
قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان
يكون الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام

بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير
عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين
لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا
يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم
صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه
قد حكم بالفسق على اولئك المشار بهم الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع
القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول
المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته
في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وهٰهنا الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة ينافي ثبوت
الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم
مثل انطلق القوم الا زيدا فالحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل
شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير
لان خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جليلة
وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض الفاضل
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج
التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان
الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا اغنياهم الا زيدا
بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فح يلزم ان
يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد
يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة
ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير الا حال توبة الذين تابوا وان توبة القاذفين
اي وقت توبتهم على ان يجعل حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عايد الى
اولئك وبعد اللتيا واللتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة
اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز
رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي

انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب
ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء
متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم
اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى
ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى منه والمستثنى كالسكوت
من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني
ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة مندفع بالعود الى
واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة
من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة
انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا
مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان
العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد
التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد
اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة
على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي
في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة
عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا
مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيانا لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة لان
يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال
انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد
فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا
عليه لسقط الجلد من التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث
اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام
الحد بناء على انه لا يناسب الخذلان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين

انه

تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك
سقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة ثانية
مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا
لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب
وربما يكون حسبة يعني بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة
حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض
التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال
الفسق لان العلة لا يعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد
ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد الفسق والنظم دون
العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لزوال الشهادة مع انه
اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير
ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال
بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد
وذهب شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل و
استقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس
بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه
من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الكل
الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في
المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله
بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على
ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان
هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي
العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد
البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال
نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع
ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان
يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي

المتقدم

المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا لمجرد المغايرة كالصوم
والصوم وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق
الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان
المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من
المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى
الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه
ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور
بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل واياما كان لا رفع لانا نقول
ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ
لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله
ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى
علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان
النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل
وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على
توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان تفصي المخالف
عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة
يفهم منه التابيد ولا خفاء في ان قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها الآية لا ينافي ذلك
بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عم بشرع النبي عم وايجابهما الرجوع اليه
يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه بطريق
كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي
مطلقة يفهم منه التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة
موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم
نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات
والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عم فانهم نقلوا عن موسى

عم ان هذه شريعة موبدة الى يوم القيمة وفى لفظ الاد عا اشارة الى الجواب وهو منع التواتر
والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واحتمال النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق
فى زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواتراً وخبر تابيد شريعة موسى عم
مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لاشتهر قوله
معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ عقلاً تمسكوا بوجهين
احدهما انه يوجب كون الشى ماموراً به ومنهيا فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى
ان النسخ لايجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة
خفيت اولاً وظهرت ثانياً وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى
فيلزم البداء والجهل وكلاهما ممتنع على الله تع فالمص استدل ولا على ثبوت النسخ بما ينهض
حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم النبى عم لكن لايخفى انه لا
يدفع القول بتابيد شريعة موسى عم بدليل نقلى لايقال الاحكام المذكورة كانت جايزة
بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لايكون نسخاً ولو سلم كانت فى حق امة
بخصوصها وكانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال
التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم
يتركوا سدىً فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخاً لامحالة واجاب ثانياً عن دليل القائلين
ببطلان النسخ عقلاً على ما ذكره العوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لايمتنع
تبدل الافعال حسناً وقبحاً بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق فى
مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالى لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام
وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلاً فكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعاً عن
مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثانى لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول
بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعاً للكلام لاتوجيهاً له قوله واما محله اى محل
النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل بخلاف
الاخبار عن حل الشى او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما
دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيداً لاتوقيتاً فان
قيل قد يستعمل صيغ التابيد فى المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام
ويكون مراد الله طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخاً فى حقنا قلنا حقيقة

التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لامساغ له بدون القرينة
وبعد الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الازمنة كان رفعه فى بعض الازمنة من باب
البداء وهو على الله تع محال هذا اذا كان التابيد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً اما اذا كان
قيداً للواجب مثل صوموا ابداً فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا تزيد فى الدلالة على جزئيات
الزمان على دلالة قولنا صم غداً على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد
الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لامنافات بين ايجاب فعل مقيد بالابد
وعدم ابدية التكليف به كما لامنافات بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لايوجد
التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غداً ثم ينسخ قبله وذلك كما لو كلف بصوم
غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابداً يدل على ان صوم كل شهر
من شهور الرمضان الى الابد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد
فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم الاستمرار مناقضاً له وذلك كما تقول صم كل شهر رمضان
فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم
يكن نفياً لتعلق الوجوب بشى من الرمضانات وتناول الخطاب له اولى والحاصل انه
يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى
فان قلت قوله وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام
الشرعية قلت من جهة انه حكم يوجب تقدم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة
كالشهادة ونحوها قوله فنسخ ابراهيم عم فذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم
نسخ لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان
الذبح كان ماموراً به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلاً عن المامور به ولو
كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضاً لو لم يكن الذبح ماموراً
به لامتنع شرعاً وعادةً اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد
وتله للجبين واما الثانى فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما
روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئاً يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظ ولم ينقل
نقلاً يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لايخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل
التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما
امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لايكون الا كذلك اذ لايتصور نسخ
ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقتد وقوعه فى المستقبل

فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء هل
يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل
انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من
جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال لا تحجوا وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا
وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل
لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه
من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد
مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك
المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم
حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا
وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب
ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب
قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ اي بعد النبي عم
لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة
فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت حجب الام عن
الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون
الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه و
دلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة
ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه
اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما
ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور
على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا
ظهوره لاستلزام اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء
بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف
للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي

بجعله

بجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان
لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون
متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا **قوله** والى هذا المعنى اشار بقوله تع يوصيكم الله اي ان الايصاء
الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فقصار
بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا
وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما
يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث
وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي
ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم
لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا
بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا
يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** فكان هذا مما يتلى في كتاب الله تع يعني ان
حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله وهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة
وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا
قال عمر رض لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة
الخ بالمصحف **قوله** فنسخ السنة بالكتاب متفق به فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه
الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن
كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او
السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد
التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من
قبلنا وهي ثابتة بقوله تع فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان
النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث عايشة رض دليل على نسخ الكتاب
بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد اخبار
الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان
بالكتاب حتى قيل ان قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن و
اشار الشيخ ابو اليسر على ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تع

من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد **قوله** وليس ذلك من تلقاء
نفسه فان قلت من غير ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله
تع له في الاجتهاد من غير ان يقره على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث فانه يدل
على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني هذا التفصيل وقيل هذا
الحديث مما يخالف كتاب الله تع الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله**
واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من
الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا
ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** قالوا وقد يرتفعان بحث اضطراري لعني كما يرتفع
الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد
بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء وباذهاب الله
تع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح
وهو لا يفنى بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما
شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة
وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة اذا
كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها
لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة
ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب
العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه ذهب الشافعية الثالث ان
كانت الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد
عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما
فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر للبيان والتاكيد سواء تعلق بقوله
رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي
وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة يجب ان يكون
مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما هو في اصول ابن الحاجب وللمص عليه

مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع الحنفية لانه
لا يقولون به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم
من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن
اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة
ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير
في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر
في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه
بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم
في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب اعادة
الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب
الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم
او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل
على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني
مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال
الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل
الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره
بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما
قبل الزيادة وهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة
عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده
لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة
ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة
فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك
الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا
شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان
وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان
قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا
وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط

منفصل في شرايط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وهذه عبارة
الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد
عليه تغيراً شرعياً بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه
ولزم استينافه كانت نسخاً وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب
ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخاً وقال لو خيرنا الله تع بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخاً
بقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللاً بيناً قوله فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني
للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير قوله فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء
امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم
فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه
مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ كتحريم الزيادة على الركعتين مثلاً
وايضاً قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع
هو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخاً قوله وايضاً
المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم
وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه
فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخاً وفيه بحث لانه ان اراد ان
المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان
اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكماً شرعياً قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان
التوقف على عدم الخلف موجباً لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام
شرعياً لان وجوب كل شيء وحرمة تركه مبني عن عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف
لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجتنبان معاً في شخص واحد فيكون
فرضية الصلوة والصوم مثلاً ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضاً
لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم
الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي
على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكماً شرعياً قوله وايضاً التخيير لما جعل
الخصم من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين
الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالسد ابطله المص بان الواجب في التخيير احد الامرين
او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب

اولاً كالغسل مثلاً او كالوضوء الا ان الخلف جعل كأنه عين ذلك الاصل حتى كأنه لم
يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخاً بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب
اولاً على التعيين قوله وقوله تع فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكونا رجلين
فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعاً لذلك الوجوب
وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان
او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على التقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا
ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تع فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد
وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضاً قد نقل
الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره
ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان
غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يراد التغريب
بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب
بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تع وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء
كما هو مذهب مالك بما روي انه عم كان يوالي في وضوئه او بقوله عم هذا وضوء لا
يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف عند ح بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور و
الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تع اباح فيه التكلم وفرضية الفاتحة بقوله عم لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم للاعرابي اخف في صلوته
قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا
لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخاً فلا يمتنع بخلاف
الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وترجيحاً
بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة
وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئاً من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب
العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض
على الفساد وعلى هم فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضاً لا محالة فيكون
فرضاً على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً
كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضاً ولم تشرع فرضاً بالاجماع فان قلت

في تكون الفاتحة فرضاً و واجباً مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي و
الواجب بظني لا بقطعي قلت فرض من حيث كونها قرآناً وجب من حيث خصوصية
الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافات **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام
في كون الوضوء مفتاحاً للصلوة واما كونه قربة فيحتاج الى النية بلا خلاف اذ بها تميز
العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على
قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون واجباً بمعنى ان يكون المصلي آثماً باعتبار تركه النية او الترتيب
في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبهما عدم
اجزاء الصلوة التي هي الاصل لا انسب ان يفتقر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح
الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل
في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة واجزائه **قوله** ولم تجعل تلك اي الواجبات
بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرافق ومقدار الربع في المسح
واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله ثابت اقتباس لطيف
بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام اباحنيفة رح اسم ابيه ثابت
كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه **قوله**
للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان
نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح
فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه
التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع
الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت
الصحابة رضهم وسكوت البكر من امثلته لان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقاً
لا حتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت
البكر البالغة جعل بياناً لحالها التي توجب الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال
وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بياناً لحالها التي توجب ذلك
اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بياناً للحياء عن
التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بياناً لحال يوجب
ذلك اي كونه بياناً وهي الحياء فجعل سكوتها دليلاً يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة

والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل
السكوت بياناً للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهو الحياء عن اظهار الرغبة
في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بياناً للاجازة لاجل حالها الموجب للحياء وهي
الرغبة في الرجال **قوله** وكذا النكول جعل بياناً لثبوت الحق عليه واقراراً به لاجل حال
في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم
قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذناً فان قيل يحتمل ان
يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعاً قلنا ترجح
جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي
ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة
حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيراً لها لان
مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف
بياناً للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف
تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكراراً فضرورة عطف غير العدد لا يصح حمل على ذلك
اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدراً
بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة ورطل زيت او بالكيل مثل مائة وقفيز
حنطة لمشابهته العدد بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بياناً للاول
لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع ما في آخر وهو ان
تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلايم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد و
الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف
دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس
ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه
لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا نعم بل المفسر هو المعطوف بمعنى
ان المعطوف اليه يكون من جنس المعطوف درهماً كان او ديناراً او غيرهما وقد يجاب
قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا
لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضياً للشركة
فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلثة

الثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله الركن**
الثالث الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع
القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم
شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي
عصر واحترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة وقوله في عصر
حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عن ما يرد على من ترك
هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق
ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في
امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فامر شرعي والا فلا معنى للوجوب
والمصر حصنه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير
الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا
كما في تفضيل الصحابة رضي عنهم وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون
مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته
قوله والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني الناقل وعلى هذا كان
المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث
ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امراة لجناية روي ان امراة
غاب عنها زوجها فبلغ عمر رض انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك
فاملصت من هيبته اي القت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل
وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار
الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت
الآخر لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي
مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين
او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع ويسمى هذا الاجماع السكوتي لا يكفر
جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب
الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والقرن

او الرتق في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا
غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود
ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم
ان لا ينتقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار
في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه
القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث
وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين
ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون
باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة
لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم
لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي
التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا
الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فنعلم ان
عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على
قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم
التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام
الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق
عليه القولان السابقان او لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات
وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم البطلان الاجماع في جميع الصور
غير معتد به لانه ادعاء باطل اذ لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من
مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل
في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة
ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب
غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رح ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي
واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان

احديهما واجبة اجماعاً غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم
يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر
وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد
مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم
جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولاً بعدم
اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاث
الا على اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود رض داخل في حيز قوله لم يقل به احد
يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب
المحروم منتف باجماع ابن مسعود رض وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء
الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع
الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في الضمار هو
المال الغايب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال
قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد
هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا
يكون المشترك فيه واحداً بالحقيقة او كان واحداً لكن لا يكون حكماً شرعياً فاحداث
القول الثالث لا يكون ابطالاً للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان
اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في
ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكماً متعلقاً بمحل واحد وقد يكون حكماً
باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكماً متعلقاً بمحل واحد فالقولان قد يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما تلونا في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد
يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث
يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان
الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في
اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر
بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولاً بشمول الوجود اعني ثبوت
النسب منهما جميعاً او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلاً وان لم يكن
الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان

على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما
فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان
كان قولاً بشمول العدم اعني وجوب شيء منهما كان باطلاً مبطلاً للاجماع السابق وان
كان بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعاً لم يكن باطلاً لعدم استلزامه ابطال الاجماع و
لزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث
مستلزماً لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون الحكم المختلف فيه
حكماً متعلقاً باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان
يكون احدهما قائلاً بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى و
الآخر قائلاً بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين فلا بمس
المرأة وقول الشافعي رحمه بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما
او بعدم الانتقاض لشيء منهما لا يكون ابطالاً لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون
احدهما قائلاً للثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو
معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في
الولاية كان القول بالافتراق مبطلاً للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب
دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلاً بالثبوت في احدى الصورتين بعينها
والعدم في الاخرى والآخر قائلاً بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقاً على
الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقاً على العدم في صورة بعينها
فيكون القول الثالث ابطالاً للمجمع عليه كمسئلة الصلاة في الكعبة نفلاً وفرضاً وجعل
هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والجد من القسم الثاني يبتني ان ليس المراد بالاول
ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع
الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مجمع
عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه
اذا استوى في مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالاً للاجماع
ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس
او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم
احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست
العلية حكماً شرعياً لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال

ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم
دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه
يصدق لا شيء من التطهير مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما
غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع
قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما
واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي ح رحمه
والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا
يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان
قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب
ما مر من ان مع كونه واحدا لاعتبار ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول
بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب
ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في
بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما
اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي تماسية
عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين
فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس بهواي صاحب البدعة الذي
يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة
الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهور لها بالعصمة
قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله
فيما يضلل واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا
والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى
جانب قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد
قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث
وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند
القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال
الرجوع قوله فيجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما

كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث
وان قيل وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رح ما يشعر بالمنع وذلك كبيع
امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة رضهم فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض
لا ينفذ عند محمد رح وروى الكرخي عن ابي حنيفة رح انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع
لم ينعقد وقيل ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم
يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ فاعترض عليه بانه لا نسخ
بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم
بانتهاء المصلحة وفق الله تع المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم
يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي
لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا
لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما يكون رايه في الحروب بمراجعة
الصحابة رضهم وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة
واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل
يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده
اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت
الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه
تع اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم
مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما
لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين وهو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة
في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه
الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه فلا اتباع غير
الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا
مستند الى نص وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى

الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم عليه فقد خص ذلك للقطع بانه لايلزم المتابعة
في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه
الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عم لايعد اتباعا لليهود وذلك كما
خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين
في متابعة الرسول عم او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهي الايمان
به وقد نزلت الآية في طعمه بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين
اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات ولذا تمسك
بالنصوص مع دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر
ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة عن اتباع
الظن واعترض المص بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكفي في
صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لايصح العطف
بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لامخصص له بما ثبت اتيان الرسول عم به
مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين
لايدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا
يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لايدخل فيها ما اتى به النبي عم هذا مما لاحاجة
اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لايدخل اتباع ما اتى به النبي عم
في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة النبي عم والحاق الوعيد
بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لايدخل في الوعيد وان كان
غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لاحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه
امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي يقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم
لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تع ينافي الكذب والميل الى جانب الباطل
ولا خفا في انها ليست ثابتة لكل احد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو
المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة
حقا وصدقا لاختيارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في
التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تع وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى
احديها مبداء ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح و

والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية
مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة
الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى
التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال
حركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل هي هذه الثلاث
وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط و
تفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و
هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لاينبغي كالمتشابهات
وهي على وجه لاينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لاينفع وتفريطها الغباوة
التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما
الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب
في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام
على ما لاينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لاينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة
ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام
اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب و
تفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع
ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضايل
الثلاثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة
بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن
الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها
المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها
واشترط التوسط في افعالهما لئلا يستعبد الناطقة في هواهما ويصرفاها عن كمالها
ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد
السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس
الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية
اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة

ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر
قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست
بقوية اما قوله تع كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة رضهم على ما يشعر
به قوله تع لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد
بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع الممتثلين للاوامر خير الامم
ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان
المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم
جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تع وكذلك جعلناكم
الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسوق فيه بل هو ماجور ولان المراد
كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة
كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر
من الاخبار قد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع
اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة
المعنى بمنزلة شجاعة علي رض وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم
ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه قوله فانا اذكر قد ذكر المص مما سنح له
على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تع حكم باكمال دين الاسلام
فيجب ان لا يكون شي من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح
الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان
لا يمكن للامة استنباطه وهو بط اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم
خاصة وهو بط بالضرورة فتعين استنباط للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا
كل مجتهد وهو بط لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا بط لعدم
الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من
الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام وللقائل ان يقول وجوب
الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده

وايضا الكمال الذي هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا لادراج حكم كل حادثة في القرآن والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم
في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام
كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصد الا
بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان
المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات
قوله وايضا قوله تع فلولا نفر من كل فرقة الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما
اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى
لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد
في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تع
وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد
الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء بجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال
والذهاب الى غير الحق من النفس او الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تع وايضا
لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع
المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تع ونفس وما سويها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير
نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف
حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها
نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان تعلم كل
خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يجمع المجتهدون من امة
محمد عم في عصر والعجب من المص كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية
الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب
بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في
النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد
واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا
قطعا قوله وايضا العلماء استدلال جيد الآن حاصله راجع الى ما سبق من ان الآحاد

الدالة على حجية الاجماع متواتر المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان
يقال ان العالم لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة واجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص
الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة
والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد
لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا
يكون اخص و لا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام
المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من
اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر
جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه
من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ
الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة رض على حكم ثم اجمعوا على خلافه
جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق
عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه
يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رض ثم
اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت
بالاجماع فيوفق الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب
امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص رح قد تحامى
عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما
سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز
الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين
بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة
كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة
المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون
قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه
رسول الله عم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري

ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في
عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في
الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني
الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله
اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على
بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم
قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا
المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه
لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود
اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق
القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا
يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد
انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد
انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان
اثبات الثابت فيه محال **قوله** واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب
العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رح وجوب العمل بخبر
الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم وفيما نقل عن الامة من الاجماع فلم
يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرعية
هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل
الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب
بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع
بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا **قوله الركن الرابع** في القياس
هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس
بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على
الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد
من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في

محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك اصلاً لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن
ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة
الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المط وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى
لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
بتعدد المحال فالمص رحمه زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص
وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن
الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما ستشير اليه **قوله** والمراد بالاصل
المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور
لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيراً للاصل والفرع بل بيان لما
صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيساً عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه
اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلاً اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو
البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال يخرج من التعريف قياس المعدوم على المعدوم
لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول
لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن
كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل
الشيء متجاوزاً الشيء ومتباعداً عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز او منقول
وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق والا الى الاعتذار
عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحداً بالنوع وذلك لانه مبني على ان
تكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا تتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف
قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل
عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده وقال ان الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة
ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل
ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به

ويحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان
من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط
الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان
اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة
القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة
العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في
نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف
يكون اثراً له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية
شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا
ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال ان دليل اثبات حرمة
الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيها **قوله** لان مثبت
الحكم هو الله تع غير واف بالمقص لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتاً
للحكم بل يجعل مظهراً على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه
ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان
لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان نفس التعدية بالاثبات
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته
في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج
او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلاً واليه ذهب
بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعاً واليه ذهب داود والاصفهاني ثم اختلف
القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلاً لئلا تخلو الوقايع عن
الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها
متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب
النهرواني القاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته
فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي
وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع

قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضهما هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين
السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش
بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تع و
على هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة
المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف
على ورقة في قوله تعالى وما يسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس
مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما يسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط
من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضهما بمنبت وغير منبت ولا معنى ح للتعميم
المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على
الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب
وهو ان كل شيء فرض فهو كاين في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في
قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا
على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه
لا يعلمه الا النبي م او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد
السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولادا
غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد
فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا
وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات
بقطعي قوله بخلاف امر الجواب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه
العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك
به صار قطعيا قوله ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى
نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى
القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به
الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات
الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من
مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة

النص على ما يشعر به فاء التعليل لدلالته على ان القضية المذكورة قبل الامر باعتبار
علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان التقابل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة
حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون
لها دخل وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان
ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد
سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية
ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه من شرائط القياس وما تعارضت فيه الادلة و
صيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد
ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في
كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل
لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار
يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص
قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة
للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم
يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه
المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان
رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت
معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا
وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت
مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة
فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله والنص معارض فانه مشهور
ثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة
ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغيره معاذ رض قلت الاستنباط من النصوص مما
يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد
لقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فيبقى القياس وهو مطلوب ولو اقتصر على

منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس
غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره
بدلالة النص وقد قال النبي عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا في آخر باب
باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي
وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يعمل بالقياس
فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز
الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه
بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة
معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس
قوله وعمل الصحابة رضهم اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت
بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رض العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت
تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا مع قاطع على كونه
حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على
البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من
ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضهم انما كان في البعض لكونه في
مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع
مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها **قوله** لان وجود الشيء او عدمه
او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة و
بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل
في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل
الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما
سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام
في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم
بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة رض من بين الناس
بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء
خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد
غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد

بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير
المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص
قبول شهادة الواحد بخزيمة رض بقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم
في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص
ثبت بطريق الكرامة باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبي عم بناء
على ان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا به لانه من العدول وهو لازم
ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافي ركن الصوم
فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا
لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما
كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة
المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا
تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تع وآتوهن اجورهن وقوله
تع احداهما ان تأجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر
الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط
الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول
به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من
قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة رض وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدا به كاعداد
الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب
الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى فيه اشارة بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل
منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع
وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا
اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر
على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا وان
لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير
تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس

بالقيام

الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق
بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم
تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون
الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه
ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى للفرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة
قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره
لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او
شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف با
بالدوران والالحاق بالقياس الشرعى واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية
وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة
في حجية القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تع فاعتبروا
يا اولى الابصار على ما حققه المقرر من دلالة النص وجوابه انا لا نم ان رعاية المعنى سبب
للاطلاق بل هى سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة
الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى من استعمال الفاظ
الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره على وجوب
الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو بدلالة النص
وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان
القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل
شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السما على البيت في الحدوث
بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال
ذلك مما ليست باقية شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر
واما ان يكون في القياس الشرعى وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا
الشرط والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل
حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المط اثبات حكم شرعى للمساوات في
علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب للاسكار
وكما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى
في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى فاذا

لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارى
وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس والاجماع وقد يذكر في كثير من
المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الاصل وما ذلك الا ليكون
النفى حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اى
لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقى في ذلك الاطلاق لئلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل
العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهى في الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى
ان الحكم في الاصل حرمة ينتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد ثبت الحرمة في بيع
المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا ينتهى بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل
انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية
بالمساوات كيلا اعنى قبل القلى والطحن **قوله** والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه
ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره
اى عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط
بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا
للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال
به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ رح وكثر
في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان
مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة
فانه مخالف لما روى انه قال عم خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس
وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم الاصل فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء
كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص
وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر
في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تع
فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع
وعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم
نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان
الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه

لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانا لا نم ان يكون نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع
ولا على عدمه والا يلزم ارتفاع النقيضين وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم
في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل
مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة
لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة
انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان
يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال
قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين
احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او
الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص لا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير
قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا
مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه
باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله
خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود
المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه
جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد
يقال ان معنى ان اقامة الخلف مقام الاصل هو ما جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار
حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل
دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان
اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم
كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من
الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم
دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل
تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس
بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال
الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تع

فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء
في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى
بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة
باذن الله تع لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجبت عليه
الزكات لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار
الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله
بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت
بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت
تقبل القرابين بالاحراق وانه محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا
للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او
بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان
الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة
وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التعليل
انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير
النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بانجاز حق الفقراء
وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك
الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر
صار ومجامعا حال او خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص صار الاصل هو الشاة
والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة
فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو ساير الاموال والعلة التقويم اورد ما وشرحها تنبيها
على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب
وهي التقويم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقويم
وان يعتبر ماله القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها
فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص

الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير
من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف
بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على صلاحية الشاة فلا بد من
اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من
الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير
داره مدة بنية الزكاة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تع ابتداء وللفقير بقاء
فلا بد من ثبوتها حقا لله تع اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير او قضاء حوائجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق
قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا
على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير النص الدال على كون الزكاة حقا
لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس
كذلك لما مر من ان الزكاة خالص حق الله تع ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام
اليد فتكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام
للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص
والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى
غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فبالصرف الى البعض
لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان
الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره
ثم تقرير المص لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية
انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع
ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح والاظهر المط ههنا جواز الصرف
الى البعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكره

من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم
الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما
ذكرنا **قوله** على انه ان اريد بهذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان
مذهب الشافعي رحمه لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها
فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم
عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة
بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا
وسكت عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو
الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء
آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل ما يشاركه في ذلك
وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت
الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة
لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن
الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا نجس وبه يتبين ومن
شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخسته
ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق
العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت ما ذكر في بحث
المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء
الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام
ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف
التراب لانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فان قيل
هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس
الماء باول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة
دفع الحرج **قوله** وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا الشمول النفي **قوله** لان الماء
مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء الخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة
نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المايعات فانه
مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث

لعدم معقوليته ثبوتاً وزوالاً **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف بها وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان
تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة
عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخر
عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور
وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلاً
يشتركان في الماهية ولوازمها قلت لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعارض
قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب
القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء هو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه ما اشار
اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها و
على هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب
بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك
فان قلت كون الوقت موجداً لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك
مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى
التاثير بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير
ان توجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلاً قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشرع
علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله
تع فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا انه
يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تع الا ان الايجاب لما كانت غيباً
عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب
اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عم
بابتداء الخلق لازم لها وكذا التعليل اظهار المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق وانكار
اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب
نفعاً او يدفع عنه ضرراً قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما
يجلب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقاً اليها والضرر

بالالم او ما يكون طريقاً اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في
العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح
والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه
المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك المصلحة
امراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف
مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم
المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً
ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلهذا قال المص وقد
ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فلهذا احاله على الغير لما انه لا يستقيم على
تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون
مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه
يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص
وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تع ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر
ما ذكره الامام ابو زيد رحمه بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه
يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه
انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون
مناسباً بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان
يقال المراد عامة العقول ولهذا ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل
اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل
التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع
عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف
ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو
التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز
الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان
هذا النص الذي نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظ وهو ان الاصل في النصوص

التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لاحاجة الى ذلك بل
يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته
اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة
التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع
الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في
الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف
عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض
فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشارك في وصف
ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها
لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم
ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف
الا ان يقوم مانع لمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا
يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين
البعض وايضا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على
اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من
مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج
الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على جواب الدليل
الاول ووجه الرابع ظاهر وللقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم
التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى
تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتاكيد الثبوت
في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي
رح بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم نظيره اي نظير الاصل المذكور
في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عم يدا بيد يوجب
التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا الضح

اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط
في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب
الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة
في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين
الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير
لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام
بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعديته وجوب
الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل
فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى
ساير الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا
من ربوا النسية وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية
النقد على النسية لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل
النص في ربوا النسية دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسية
مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسية وان النبي عم نهى عن
بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسية شبهة الربوا
فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر
وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل
او الاستغناء ببعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير
اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكلما ثبت علية الوصف ثبت
تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع
الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار
كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله
هذا ما قالوا انما قال كذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا
النسية كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات
ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد
تقدم ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني

على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير
قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما
جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه
يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضاء المتعاقدين
في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار
بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا
والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على
الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم هو كون العلة صفة للمجموع باطلا لان
صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت قائما بكل جزء فيكون
كل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر
الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع فح ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت
تنقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف
علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل
الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض
معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول ومقارن فيلزم التحكم
اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد و
التحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية
من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان
الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة
التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب
والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج
من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات
قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا
كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا
شيء هنا يثبت بها سوى الحكم ولهذا التعدي الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة
وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز

العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول
المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت
للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية
الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل
مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في
القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز
التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة
المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة
على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم القائل
ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها
في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على
حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع
لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب
بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل
بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب
سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وانه ايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص
ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم
الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر
وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم
على ما زعم المصرح واما عند رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان
العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة
على تعدية الحكم لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق
على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على
التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية
بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور
تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية تثبت اولا ثم تكون علة قوله

هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص
وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود
وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك
بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز
ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن
الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعني
الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة
اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم
قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان يستحق استيفاء القصاص هو السيد او غيره
من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** اداء بعض البدل عوض
والعوض مانع من التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من
قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب
الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف
يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وح لا اشكال
قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته
من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق
بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل
بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او
بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة كلام العاقبة وباء المصاحبة وان
المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في
الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم
نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم
في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون
ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ
الراوي مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي

بجوازه

الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها
وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان
الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء
مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث
الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه
علة للنفع والا لزم العبث والايماء اقسام مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان
مثل قوله دم فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع
في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب
انها من قبيل التصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء
ويغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب
على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الايماء ويعتذر
عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره
المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح
قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم
على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى
يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية
دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة
التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او
ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا
يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها
القياس او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم
عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة
الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم
في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تغليق اورد

فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذاً من كلام القوم ليطلعك على اختلاف
كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن
تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى
يعقل بان يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل
لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه
مؤثراً عندنا ومخيلاً عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير
او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم يفسخ
ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابياً عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا الى وصف الاسلام
لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهذا معنى قولهم الملايمة
ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة
للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها يقابل الطرد
اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده
وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة
هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً او كون الوصف على
منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعاً يقذف
بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائماً وغير ملائم فخلط المصنف كلام الفريقين
وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمناً لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين
والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يعتبر
بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية
وظن المصنف رحمه ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد
الجنس الذي هو اخص من كونه متضمناً لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلاً فالمراد
انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك
ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من
المتضمن لمصلحة وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل

بالمناسب دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من
خصوصه اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع قد يكون قريباً لا واسطة بينه وبين
نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعداً الى ان يبلغ الجنس الذي
هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلاً وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب
والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ثم لكل من الوصف والحكم اجناس عالية
وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلاً ثم العبادة
ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفاً تناط الاحكام به واخص
منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل
باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو وسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من
القياس مؤثراً يكون علة منصوصة او مجمعاً عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في
جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائماً اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره
المصنف من المراد بالملايم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن
الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثراً وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائماً وقال البعض
الملايم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في
كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملايم هو المناسب الذي لم يثبت
اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم ونقيض الملايم هو المرسل الذي
لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعاً لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت
كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعاً
اصلاً وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعاً عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف
في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي
ظنه المصنف قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك
الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة والغرض

المصو بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة
حفظ النفس ونحوه الثـ فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالما
والى تطهير العرض عن الغيبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع يتعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض والوصف الشامل للصورتين دفع
الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي
يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملايم
فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين
الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف
الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك
الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في
اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان
وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول بمنزلة العرض على المزكين واما
العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر
شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه الوصف او نوعه و
فرقة توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة
والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها
وبين الحكم في ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم
وغريب ومرسل لانه اما ان يعتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او
اجماع وهو المؤثر او لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخ اما ان يثبت بنص او
اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا
فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب
الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى
ملايم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه
ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما
فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان
يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي غير مختصة بشخص ففتح القلعة

ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء
بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر المعتبر
في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته
قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه
مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل
بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يتسهل
عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار
الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس
وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد
له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع
من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما تفوتها
فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس
اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة
الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما
المصلحة الضرورية فلا بعد في ان تؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين
كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود
للشارع لمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن
انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من
العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على
الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة
مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع
المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد
بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات
سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى
مؤثر وملايم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا
ومناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه

نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا بلايم فهو في محل
الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد
قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المص عليه لاعتراض
الشابوع وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال
اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على
ذلك قوله والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك
وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي
المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه
اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا في القياس تقسيم باعتبار
عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف
في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكروا
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر
تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه
الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب
عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب
مقدم على الابعد في الجنسية فالمص اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز
عن الملايم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان الخصوصية مدخلا
في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم
الحكم المط بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق
الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة
النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المط فهو
نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احترازا
عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى
الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المط كما في حالة
اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان
الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج

والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل
وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما
يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما
يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا
وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشاء من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا
في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع
والاجناس واقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل
ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك
النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية ذلك النوع
من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة
عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة او علية جنس الوصف
لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج
الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل
المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطوف ليست
كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعض الاربعة
لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر
في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد
عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فكذلك الواحد اما ان يكون
اعتبار النوع في النوع او الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان
كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب من كل واحد من الثلاثة الباقية يصير اثني
عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فتسقط ستة بموجب التكرار او نقول
اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في
الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع
في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في
الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون
الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس للجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب

الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد لا اعتبار
قصداً لا ضمناً حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصوداً على
حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع
العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون
اخروياً كالحرمة او دنيوياً كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك
بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثراً في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة
فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس
وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعاً مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي
النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر
في بعض الاحوال بحسب نسف النجاسات وانظر عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع
اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد
الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعاً مؤثر في
سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا
ماء على ما ذكرنا وانظر عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله
دفعاً للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث
التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير
النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضاً لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب
الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا
تاثير النوع في النوع وايضاً علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة
او خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير
في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقاً واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع
في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة
لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة
الطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس
كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبارة وكذا في الافطار بسبب
الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون

جنوناً مطبقاً فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من
حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه
من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع
الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية
ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في
النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها
من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من
اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان
العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في
القوى مؤثر في سقوط العبارة كذا ذكره المص رحمه **قوله** ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب
اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب
من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى
اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر القياس
اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد سمي البعض ذكر
في بعض اصول الش فعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه
في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر
جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية
قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقروناً بشهادة الاصل
او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان
يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلاً من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس
في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلاً من اعتبار النوع في
النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص
المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد
يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف
الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياساً لا محالة لان الحكم المعلل مقيس و

الاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او
جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع
مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة
مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا و
بالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة رح
الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع
لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون
الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص رحمه بل عند البعض يكون التعليل
بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله
ثم لا بد من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير
وح يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط
وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب
ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت
احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر
والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما
فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع
الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى الاول للاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو
مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم
اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب
الطرد واشار المص رح في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها
قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا
وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه
فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه
نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز
ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك
ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب

العمل

العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع
وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل
المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون
له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فمم ولم لا يكفي
الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل
بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل
معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في
من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف
بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه
ان يكون الوصف ملايما مناسبا لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي
ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن
تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله م انها من الطوافين لجنس الطوف وهو
الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة
فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم
يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي
قوله م انه دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى
معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون الانفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا
لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي
الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض يثبت عادة راتبة في بنات
آدم خلقها الله تع في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا
في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها
امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في
وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث
لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم يفرغ للصلوة قطعا وفي قوله م ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته الكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فلما ان المضمضة
مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل فكذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست

فی معنی الجماع لاصورة لعدم ایلاج فرج فی فرج ولا معنی لعدم الانزال فخ الامثلة المذكورة
لیس التاثیر بمعنی اعتبار النوع او الجنس القریب **قوله** وغیرها ای وکغیر المذکورات من اقیسة
النبی عم واقیسة الصحابة کما قال النبی عم فی تحریم الصدقة علی بنی هاشم ارایت لو تمضمضت
بماء ثم مججته لکنت شاربه کذا اورده فخر الاسلام وغاية تقریره ان هذا التعلیل بمعنی مؤثر
وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام فکانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فکما ان الامتناع
من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالی الامور فکذلك حرمة الصدقة علی بنی هاشم تعظیم
لهم واکرام واختصاص بمعالی الامور وکما اختلف الصحابة رضهم فی الجد مع الاخوة و
احتج کل فریق بتمثیل مشتمل علی معنی مؤثر هو القرابة بین الجانبین او الاتصال بالمیت
بطریق الجزئیة فقال علی رض انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع
من الغصن فرعان فالقرب بین الفرعین اولی من القرب بین الفرعین والاصل
لان الغصن بین الفرعین والاصل واسطة ولا واسطة بین الفرعین فهذا یقتضی رجحان
الاخ علی الجد الا ان بین الفرعین والاصل جزئية وبعضية لیست بین الفرعین نفسهما
فکان لکل منهما ترجیح فاستویا وقال زید بن ثابت رض مثل الجد مع الحافد کمثل نهر
ینشعب من واد ثم ینشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوین کمثل نهرین ینشعبان
من واد فالقرب بین النهرین المنشعبین من الوادی اکثر من القرب بین الوادی والجدول
بواسطة النهر وقال ابن عباس رض الا یتقی الله زید بن ثابت یجعل ابن الابن ابنا ولا
یجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفی القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية
فی القرب **قوله** وعلی هذا الاصل وهو اعتبار التاثیر جزئیا فی فقهنا فی المسائل المختلف فیها
فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا فی التخفیف فانه ایسر من الغسل ویتادی به الفرض ولا
یشترط فیه استیعاب المحل کما فی المغسولات بخلاف الرکنیة فانه لا اثر لها فی التکرار وبطال
التخفیف وکون التثلیث سنة اللهم الا ان یقال ان الرکنیة ینبئ عن القوة والحصانة
ووجوب الاحتیاط فناسب التکرار لیحصل بالیقین او بظن قریب منه وکذا الصغر
مؤثر فی اثبات الولاية فان ولاية النکاح لم تشرع الا علی وجه النظر للمولی علیه باعجاب
عجزه عن مباشرة النکاح بنفسه وذلك فی الصغر دون البکارة وکذا تعین الصوم
الفرض فی رمضان مؤثر فی اسقاط وجوب التعیین لان اصل النیة فی العبادات
للتمییز بین العبادة والعادة وتعیینها انما هو للتمییز بین الجهات المزاحمة فحیث
لا تزاحم لا حاجة الی التعیین **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فیما بین الاصولیین ان

من مسالك العلة السبر والتقسیم وهو حصر الاوصاف الموجودة فی الاصل
الصالحة للعلية فی عدد ثم ابطال علية بعضها لیثبت علية الباقی فیکون هناك
مقامان احدهما بیان الحصر ویکفی فی ذلك ان یقول بحثت فلم اجد سوی هذه
الاوصاف ویصدق لان عدالته وتدینه مما یغلب ظن عدم غیره اذ لو وجد
لما خفی علیه او لان الاصل عدم الغیر وح للمعترض ان یبین وصفا آخر وعلی المستدل
ان یبطل علیته والا لما ثبت الحصر فیما احصاه فیلزم انقطاعه وثانیهما ابطال علية
بعض الاوصاف ویکفی فی ذلك ایضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحکم
بدونه فی صورة فلو استقل بالعلية لانتفی الحکم بانتفائه الثانی کون الوصف مما علم
الغاؤه فی الشرع مطلقا کالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الی الحکم المبحوث
فیه کالاختلاف بالذکورة والانوثة فی العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فیکفی
للمستدل ان یقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا یحتاج الی اثبات ظهور عدم المناسبة
لان التقدیر انه عدل خبیر فما لا طریق الی معرفته الا خبره وح للمعترض ان یدعی ذلك
فی الوصف الذی یدعی المستدل انه علة ویحتاج الی الترجیح والمتمسکون بالسبر و
التقسیم لا یشترطون اثبات التعلیل فی کل نص بل یکفی عندهم ان الاصل فی النصوص
التعلیل وان الاحکام مبنية علی الحکم والمصالح اما وجوبا کما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا
کما هو مذهب غیرهم ولو سلم عدم العلية فالتعلیل هو الغالب فی الاحکام والحاق
الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا یشترطون فی بیان الحصر اثبات عدم الغیر
بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك علی ما بینا واما علی ما ذکره المصنف فیکون هذا من
المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ویکون مرجعه الیهما وکذا الکلام فی تنقیح المناط
قال ابن الحاجب ان الاخالة هی المناسبة وهی المسمی بتخریج المناط ای تنقیح ما علق الشارع
الحکم به ومآله الی التقسیم بانه لا بد للحکم من علة وهی اما الوصف الفارق او المشترك
لکن الفارق ملغی فتعین المشترك فیثبت الحکم لثبوت علته وذکر الامام الغزالی ان النظر
والاجتهاد فی مناط الحکم ای علته اما ان یکون فی تحقیقه او تنقیحه او تخریجه اما تحقیق المناط فهو
النظر والاجتهاد فی معرفة وجود العلة فی آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط
ولا یعرف خلاف فی صحة الاحتجاج به اذا کانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقیح
المناط فهو النظر فی تعیین ما دل النص علی کونه علة من غیر تعیین بحذف الاوصاف التی
لا مدخل لها فی الاعتبار کما تبین فی قصة الاعرابی ان لا مدخل له فی وجوب الکفارة

لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتبين به وطي المكلف الصايم
في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه اكثر منكري القياس فهو دون الاول
واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون
علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين
ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف
بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجوداً ويسمى الطرد وبعضهم وجوداً وعدماً ويسمى الطرد
والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكراً وتزول حرمته اذا زال
اسكاره بصيرورته خلاً وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه
والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين
اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمراً وتزول عنه
عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائماً في الحالين ودار الحكم مع الوصف
زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف واما تخلف الحكم عن النص قوله
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا
يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائماً عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا
يكون له موجب لا نفياً ولا اثباتاً ولا تناول اصلاً مثلاً اذا لم تقم الى الصلوة بل
قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم
وجوب الوضوء مبنياً على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق
المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه
يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قايم في حال الغضب بدون شغل القلب
مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وان النص قائم في حال عدم
الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء قوله
عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص
المطلقة في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازاً قوله والوجود عند الوجود كان
الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز
ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة
او شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة
وقد يقال اذا وجد الدوران غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او

تاخر كما في المعلول وغيرهم كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل
القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب
وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا
يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم
وقد يجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من
المثال ممنوع اذ لولا ظهور انتفاء غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان
الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما
ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربات فان الاطفال يقطعون به من غير
نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل
ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة الدائر ويجاب بان الاحكام العقلية
لا يختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد
في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب
الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها النص زيادة تنبيه على بعد المناسبة
بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه
ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود
العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها
بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد
يقال في تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على
صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساد ها اعتباراً
لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص اشارة الى ابطال
كلام الفريق الثالث وذلك انما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير
حكمه امراً لا يوجد الا نادراً ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلاً فيما هو
من ادلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضاً
في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في
الآية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن
النص مقيداً بالحدث ومفيداً وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من
وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد

تاخر

منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق
الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما ترتب
وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب
على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند
كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم
واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين او القيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم
والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني
فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص
او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم
دلالة لا عبارة وهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكان قضية الترتيب ان
يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب
بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة
الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث
فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان
الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وحقيقته
انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون
الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا لحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث
عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين
فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان
يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان فان
قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان
سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث
فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نم انتفاء حكم النص وهو
حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب
بدون شغل القلب وهو مم كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما
نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو
منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض

في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل
القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو
مم قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جايز عند الشافعي فعندنا
لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس
واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد
التعليل بدون القياس والكلام في التعليل بغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله
اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث
اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر مماثل في
التعليل في التعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات
الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لانه
هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام
الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل
فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات
حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط
او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية
من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جايز بالاتفاق واختلفوا في التعليل
لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا
ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة
او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل
اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه
وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين
الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع و
يمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في
اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالرأي و
الاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد الجمع بين الاصل
والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فمم بل يتصور في الجميع وان اراد ان

القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فی انه لا یثبت فیه شیء بالقیاس بل یعرف به السبب
والشرط کما یعرف به الحکم واحتجاج الفریقین مذکور فی اصول الشافعیة ومقصود هذا
الفصل مشهور فیما بین القوم مسطور فی کتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشکال
بانکم اثبتم بالقیاس علیة مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلیة الاکل والشرب لوجوب الکفارة
وعلیة القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابی یوسف ومحمد فاجاب بانا لم نثبت ذلک
بالقیاس بل بالنص عبارة فی الاول ودلالة فی الاخیرین علی ما سبق فی بحث دلالة
النص ولم یورد فخر الاسلام رحمه فی هذا المقام مسئلة وجوب الکفارة بالاکل والشرب
والمسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبیل دلالة النص دون
القیاس مبنی علی ان القیاس لا یجری فی الحدود والکفارات لا علی انه لا یجری فی الاسباب
والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه یصح اثبات السبب والشرط بالرای والقیاس
اذا وجد له اصل فی الشرع وههنا الوقاع اصل للاکل والشرب والقتل بالسیف اصل
للقتل بالمثقل فکیف یتوهم ان یورد هذا اشکالا علی اثبات السبب بالتعلیل فیما یوجد
له اصل وانما وقع ذلک للمص من اصول ابن الحاجب وذلک انه اختار انه لا یصح
اثبات السبب بالقیاس فاورد القتل بالمثقل اشکالا فاجاب بانا لا نثبت سببیة
القتل بالمثقل قیاسا علی سببیة القتل بالسیف بل نبین ان السبب هو القتل العمد
العدوان سواء کان بالسیف او بغیره فالسبب واحد لا غیر واما مسئلة حرمة الربوا
بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشکالا فقال اما تفسیر القسم الاول ای بیان اثبات
الموجب فمثل قولهم فی الجنس بانفراده انه یحرم النسیئة وهذا خلاف وقع فی الموجب للحکم
فلم یصح اثباته ولا نفیه بالرای اذ لا نجد اصلا نقیسه علیه بل یجب الکلام فیه بالنص
عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلک انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل
الخالی عن العوض وقد بینا ان العلة هی القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حکما یستوی
شبهته بحقیقته لما روی انه عم نهی عن الربوا والریبة وللاجماع علی حرمة البیع مجازفة کبیع
صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبارنا وهما فی رای المتبایعین ووجدنا فی النسیئة شبهة
الفضل وهی الحلول اذ النقد خیر من النسیئة وهذا وان کان فضلا من جهة الوصف
لکنه ثبت بصنع العبد فاعتبر کما فی بیع الحنطة المقلیة بغیر المقلیة لامکان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حیث الجودة فانه ثبت بصنع الله تع فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما کانت
العلة هی القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حیث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا

احتیاطا فیثبت سببیة الجنس لحرمة النسیئة بدلالة النص الموجب لسببیة القدر
والجنس بحرمة حقیقة الفضل **قوله** والحق فی مسئلة اثبات العلیة انه ان ثبت علیة شیء
لحکم بناء علی معنی صالح التعلیل ذلک الحکم به بان یکون مؤثرا او ملائما فکل شیء یوجد فیه ذلک
المعنی المؤثر او الملائم فهو علة لذلک الحکم بلا خلاف ولا یکون هذا من اثبات العلیة بالقیاس
لان العلة بالحقیقة هو ذلک المعنی المشترک بین الشیئین وقد ثبت علیته بما هو من مسالک
العلة فیکون العلة واحدة یتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب
الکفارة بناء علی انه یوجد فیه هتک حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هی
هتک الحرمة وهو موجود فی الاکل فیحکم بانه علة لوجوب الکفارة وان لم یثبت ان علیة
ذلک الشیء للحکم مبنی علی اشتماله علی ذلک المعنی بل وجد مجرد مناسبة ذلک المعنی لعلیته
الحکم لم یصح الحکم بعلیة شیء آخر یوجد فیه ذلک المعنی المناسب قیاسا علی ما ثبت علیته
لانه تعلیل بالمرسل اذ لم یثبت تاثیر ذلک المعنی المناسب ولا ملایمته وهذا هو المختلف
فیه من اثبات العلیة بالقیاس فیجوز عند من یقول بصحة التعلیل بالمرسل ولا یجوز عند من
یشترط التاثیر والملایمة **قوله فصل** فی الاستحسان وهی فی اللغة عد الشیء حسنا
وقد کثر فیه المدافعة والرد علی المدافعین ومنشأوهما عدم تحقیق مقصود الفریقین و
مبنی الطعن من الجانبین علی الجراءة وقلة المبالات فان القائلین بالاستحسان
یریدون به ما هو احد الادلة الاربعة علی ما سنبینه والقائلون بان من استحسن فقد شرع
یریدون ان من اثبت حکما بانه مستحسن عنده من غیر دلیل عن الشارع فهو الشارع لذلک
الحکم حیث لم یاخذه من الشارع والحق انه لا یوجد فی الاستحسان ما یصلح محلا للنزاع اذ لیس
النزاع فی التسمیة لانه اصطلاح وقد قال الله تع الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه
وقد قال النبی عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان
فی دخول الحمام وشرب الماء من ید السقاء ونحو ذلک وعن الشافعی رح انه قال استحسن فی
المتعة ان یکون ثلاثین درهما واستحسن ترک شیء للمکاتب من نجوم الکتابة واما من
جهة المعنی فقد قیل هو دلیل ینقدح فی نفس الامر فیعسر علیه التعبیر عنه فان ارید بالانقداح
الثبوت فلا نزاع فی انه یجب علیه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبیر عنه وان ارید انه وقع له
شک فلا نزاع فی بطلان العمل به وقیل هو العدول عن قیاس الی قیاس اقوی وقیل
العدول الی خلاف الظن لدلیل اقوی ولا نزاع فی قبول ذلک وقیل تخصیص القیاس
بدلیل اقوی منه فیرجع الی تخصیص العلة وقال الکرخی هو العدول فی مسئلة عن مثل

ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم
الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان
ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون
بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان
مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر
استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا
حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء
على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة
قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند
الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي
خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في
الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس
الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع فكيف يصح
التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا
له قسمين الصحة يقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل
القسمين في كل من القياس والاستحسان والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها
بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء
الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة و
رجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك
العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول
يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهايم
كالفهد والذيب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع
البهايم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاستخباث
او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب
والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشتبه دهنا مانت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة

والطهارة الحقيقيين بان حرم اكله ويجتنب لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يحكم
بنجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهايم
دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور
علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها
لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة
فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمي والماكول لانعدام العلة
الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطير
لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المامور
به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصرح جهة جعل تادي
السجدة بالركوع وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة
الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز
اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا
الا ان الاستحسان ان لا تتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر
الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس
خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور به
بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة
اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على
التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يتادى بالركوع كما
يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى
وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر
الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر
كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على
قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة
الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب
عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات
التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يسبق بجهة اخرى بخلاف
الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي تسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم

متأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود فعلمنا بالصحة
الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما
يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع
عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تع
اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارةً باعتبار
القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي
الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قوياً والاستحسان ضعيفاً او بالعكس ففي الرابع يرجح
الاستحسان قطعاً وفي الثلاثة الباقية ينبغي عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس
ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان و القياس
لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكر
فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياساً وما قوي اثره استحساناً واما بالاعتبار
الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد
الباطن او بالعكس و في الجميع يكون القياس جلياً بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان
خفياً بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجهاً حاصلة من ضرب الاقسام
الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان
والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردوداً بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه
حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان مرجح
عليهما الصحة ظاهراً وباطناً والثاني مردود مطلقاً لفساده ظاهراً وباطناً بقي اربعة اوجه
حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني
بالعكس و الثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك
والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد النظر وقياس كذلك ويسمى اتفاقاً
القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في
ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة و
برجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين استحسان
وقياس يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر
او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام

بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد
بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او
فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى
انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكر واية كلام قليل
الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار
آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد
واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركاً قوله والمستحسن قد سبق ان
الاستحسان دليل يقابل قياساً جلياً سواء كان اثراً او اجماعاً او ضرورة او قياساً خفياً
فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة
اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن
القياس مثلاً اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري
فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئاً حتى يكون البايع انفه منكراً فهذا قياس جلي على سائر
التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البايع و
المشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر
به المشتري من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما
كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى
الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث
يقوم مقام المورث في حقوق العباد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا
لان كلا منهما يصلح مدعياً ومنكراً والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف تم الفسخ دفع
الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى
حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد النص
وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم اذا اختلف المتعاقدان
تحالفا وترادا فهو ايضاً يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد المأخوذ فظاهر وان اريد
رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان

من شرط التعدية ان لايكون الحكم ثابتاً بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف
يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان
كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من
الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لايوجد
في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين
في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان
القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل به في صورة
الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلاً لما سيأتي من ابطال
تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان
انما هو لانعدام العلة مثلاً موجب نجاسة سور سباع الوحوش هو الرطوبة النجسة في
الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس
الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة
في شيء **قوله فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع
تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ها هنا ستة وهي النقض وفساد الوضع
وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض
صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وبذكر فيها اربعة طرق الاول الدفع بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض الثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود
المعنى الذي صار العلة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة
في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل
والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر
في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس
الخارج من بدن الانسان حدثاً لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثاً و
ليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى
مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة
الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي
المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو

مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيراً حكمياً غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه
الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما
شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير
فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد
لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهية ليكون حكماً
شرعياً فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع هو في المستحاضة العذر ودفع الحرج
وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم المستحاضة حدث الا انه
تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت
فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعاً وكذا ملك بدل المغصوب
سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح
في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد
فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه
ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة
الجمل الصايل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لاجهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في
عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم وايضاً حل الاتلاف
لا يلايم وجوب الضمان فضلاً عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل
نظيراً للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافات حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا
يسقط عصمة الجمل الصايل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل
الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم
الحكم الذي هو عدم المنافات ضرورة تحقق المنافات اذ قد سقطت العصمة ولم يجب
الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافات
حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافات متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغي وعدم المنافات بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع
وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف رحمه بان حل الاتلاف
ليس علة لعدم المنافات حتى يكون تخلفه في مال الباغي مع المنافات نقضاً
وذلك لانه لا يلايم عدم المنافات وعدم سقوط العصمة فضلاً عن تاثيره فيه والجواب

ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفى فى التمثيل الفرض
والتقدير قوله فانه اى الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى المستحاضة
وسلس البول صار عفواً وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب
باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثاً ويصير عند الاستمرار عفواً كما فى
الرعاف الدايم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعى امرين ثبوت
العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان
النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقض وح
ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد فى صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل
من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن
تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصراً على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء
للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء
جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رح تحامياً عن القول بتخصيص
العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن
العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستنداً الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض
لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين
المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض كمانع
معاوض للعلة بشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض الثانى ان العلة
فى القياس الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان
ولا نعنى بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد
فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله
لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق
بالنار عن الحشب المتلطخ بالطلق المحلول قوله وذكروا ذكر القائلون بتخصيص العلة فى هذا

المقام

المقام اقسام المانع وهى ثلاثة لكنهم لما اخذوا فى تعداد الموانع اوردوا فيها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو
ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه غير عبارتهم وعبر عن مانع الحكم بموجبات عدم
الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً او تماماً والعمدة فى اقسام المانع هو
الاستقراء والمذكور فى التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شئ من الاجزاء
فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما فى العلة او الحكم
وزاد بعضهم قسما خامسا نظراً الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة
بالدوام بل التمام كاف لخروج النجاسة للحدث ثم المصنف هو العلة والحكم الشرعيات
وقد اضافوا اليهما الحسيتين لزيادة التوضيح وفى كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة
الطبع مانعاً من لزوم الحكم نظر لانه ان اراد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اراد
الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه
يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع عن تمام الحكم لحصول المقاومة
واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه
ما دام حياً يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى
القتل فاذا صار طبعاً فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى انه
انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة
والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول
بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع
اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ
يوجب اختصاص ملزومه به فان الازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو مح وربما يعترض
عليه بانا لا نم ان التخصيص مطلقاً ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى
تعديته الحكم اثباته مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ
ببعض الافراد دون تصرف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة
به ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثانى ان اثبات الحكم
بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى
انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة
عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى

منه فانتفاء الحكم فی صورة القیاس مبنی علی عدم العلة لا علی تحقق المانع مع وجود العلة
وثانیهما ان العلة فی القیاس یلزم من وجوده وجود الحکم بدلیل الاجماع علی وجوب
تعدیة الحکم الی کل صورة یوجد فیها العلة من غیر تقیید بعدم المانع فکل ما لا یلزم من
وجوده وجود الحکم بل یتخلف عنه ولو لمانع لا یکون علة ولما کان هذا الوجه صالحاً لان یجعل
دلیلاً مستقلاً علی بطلان تخصیص العلة اشار الیه بقوله مع ان هذا التقیید واجب وتقریره
انهم اجمعوا علی وجوب التعدیة عند العلم من غیر تعرض منهم للتقیید بعدم المانع مع انه
معلوم قطعاً انه لا تعدیة عند وجود المانع فعلم من ترکهم التقیید ان المراد بالعلة
ما یستجمع جمیع ما یتوقف علیه التعدیة من عدم المانع وغیره علی انه شرط للعلة او شطر
لها فعند وجود المانع یکون العلة معدومة لانعدام رکنها او شرطها وههنا نظر وهو
ان غلبة الظن یکفی فی العلیة سواء استلزمت الحکم ام لا ولا نم الاجماع علی وجوب التعدیة
مطلقاً بل بشرائط وقیود کثیرة منها عدم المانع وانه کثیراً ما یقع الاطلاق اعتماداً علی العلم
بالتقیید کما فی قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها ای عدم
العلة قد یکون لزیادة وصف علی ما جعل علة بان یکون علیته مشروطة بعدم ذلک
الوصف فینتفی بوجوده کالبیع المطلق ای غیر المقید بشرط علة للملک فاذا زید علیه الخیار
لم یبق مطلقاً فلم یکن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما یقابل المقید بالشرط ونحوه لا المشروط
بالاطلاق فانه لا وجود له اصلاً ولا المعنی الکلی الذی لا یوجد الا فی ضمن الجزئیات فانه
صادق علی البیع بالخیار وقد یکون لنقصان وصف وهو من جملة ارکان العلة او
شرائطها فینتفی الکل بانتفاء جزئه او شرطه کالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض
الوضوء فعند وجود الحرج لا یکون علة کما فی المستحاضة قوله ومنه ای من دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع کما یقال التیمم مسح فیسن فیه التثلیث کالاستنجاء فیعترض بانه قد ثبت اعتبار
المسح فی کراهة التکرار کالمسح علی الخف وهذا انما یسمع قبل ثبوت تاثیر العلة والا فیمتنع من
الشارع اعتبار الوصف فی الشیء ونقیضه قوله ومنه ای من دفع العلل المؤثرة عدم
الانعکاس وهو ان یوجد الحکم ولا یوجد العلة وهذا لا یقدح فی العلیة لجواز ان یثبت الحکم
بعلل شتی کالملک بالبیع والهبة والارث کما فی العلل العقلیة فان نوع الحرارة یحصل
بالنار والشمس والحرکة نعم یمتنع توارد العلل المستقلة علی معلول واحد بالشخص لانه یقتضی
ان یکون کل منها محتاجاً الیه من حیث انه علة ومستغنی عنه من حیث ان الآخر علة
مستقلة علی انه غیر لازم فی العلل الشرعیة اذ لیس معنی تاثیرها الایجاد وقد صرحوا بان المتوضئ

اذا حصل من البول والغائط والرعاف ونحوه حصل حدثه بکل واحد من هذه الاسباب
قوله ومنه الفرق وهو ان یبین فی الاصل وصف له مدخل فی العلیة لا یوجد فی الفرع
فیکون حاصله منع علیة الوصف وادعاء ان العلة هی الوصف مع شیء آخر وهو مقبول
عند کثیر من اهل النظر والاکثرون علی انه لا یقبل لوجهین احدهما انه غصب منصب
التعلیل اذ السائل جاهل مسترشد فی موقف الانکار فاذا ادعی علیة شیء آخر وقف موقف
الدعوی وهذا الخلاف المعارضة فانها انما تکون بعد تمام الدلیل فالمعارض لا یبقی سائلاً
بل یصیر مدعیاً ابتداء ولا یخفی انه نزاع جدلی یقصدون به عدم وقوع الخبط فی البحث
والا فهو نافع فی اظهار الصواب وثانیهما ان المعلل بعد ما اثبت کون الوصف المشترک
علة لزم ثبوت الحکم فی الفرع ضرورة ثبوت العلة فیه سواء وجد الفارق او لم یوجد
لان غایة الامر ان المعترض یثبت فی الاصل علیة وصف لا یوجد فی الفرع وهذا لا ینافی
علیة الوصف المشترک الموجب للتعدیة نعم لو اثبت الفارق علی وجه یمنع ثبوت
الحکم فی الفرع کان قادحاً الا انه لا یکون مجرد الفرق بل بیان عدم وجود العلة فی الفرع
بناء علی ان العلة هی الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لکن لم یجب ای القود
لما قلنا من ان قصور الجنایة بالخطاء لا یوجب المثل الکامل فوجب المال خلفاً عنه فایجاب
المال فی العمد بان یکون الوارث مخیراً بین القصاص واخذ الدیة لا یکون مماثلاً له لانه
بطریق المزاحمة دون الخلفیة اذ الخلف لا یزاحم الاصل ولا یثبت الا عند تعذره فالحاصل
ان قضیة القیاس اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع وهو مفقود ههنا لان الحکم فی الاصل
وهو الخطاء ایجاب خلفیة المال عن القصاص وفی الفرع وهو العمد مزاحمته له قوله ومنه
الممانعة وهی منع مقدمة الدلیل اما مع السند او بدونه والسند ما یکون المنع مبنیاً
علیه ولما کان القیاس مبنیاً علی مقدمات هی کون الوصف علة ووجودها فی الاصل
وفی الفرع وتحقق شرائط التعلیل بان لا یغیر حکم النص ولا یکون الاصل معدولاً به عن
سنن القیاس وتحقق اوصاف العلة من التاثیر وغیره کان للمعترض ان یمنع
کلاً من ذلک بان یقول لا نم ان ما ذکرت من الوصف علة او صالح للعلیة وهذه
ممانعة فی نفس الحجة ولو سلم فلا نم وجودها فی الاصل او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعلیل
او تحقق اوصاف العلة واختلف فی قبول الممانعة فی نفس الحجة فقیل القیاس الحاق فرع
باصل بجامع وقد حصل فلا یکلف اثبات ما لم یدعه واجیب بانه لا بد فی الجامع من
ظن العلیة والا لادی الی التمسک بکل طرد فیؤدی الی اللعب فیصیر القیاس ضایعاً

والمناظرة عبثاً مثل ان يقول الخل مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج المص في
جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلاً
كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان
كان صالحاً للعلية بل تكون العلة غيره كما اذا قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل
لا نم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبداً بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث
وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس
المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل
في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال
ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل
لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه لا يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت
بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون
علة الحكم غيره او يكون مقتصراً على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح الا بعد ظهور
التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحاً وبالنقض
وفساد الوضع فاسداً نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب
وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض
عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة
وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما
فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها
وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها
فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من
قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المص رحمه
من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج
المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان
مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها منع
عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان
لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي

في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المط حيث توجه بمنع ثبوت مدلوله ولما
كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهراً لم يكن غصباً لان السائل قد قام عن
موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب
الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات
الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما
مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ
من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك
اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلاً على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام
المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة
بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وصل لهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على
انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير
تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل
على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان
يقيم دليلاً على نفي شئ من مقدمات دليله والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة
في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل
المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم
على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف
هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصداً فان قلت
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال
ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان
على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي
المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير فا كل منهما صريحاً او التزاماً
والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولاً والمعلول علة فمعارضة
فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته
وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض

هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف
يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم
بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة
على القطع ولا قائل بذلك وبهذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير
تمالا حجة له قوله وان كان بزيادة شي عليه يعني بزيادة تفيده تقريرا وتفسيرا لا تبديلا او
تغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشي ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست
الشي رددته الى وراثه على طريقه الاول وقيل رد اول الشي الى آخره وآخره الى اوله
نظير العكس ما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت
فلا يجب بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء
وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او
بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب
الاستواء الذي يلزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من
عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع
وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض
الشافعي بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في
الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توءمين لا ينفصل
احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تع فلزمه الوفاء لقوله تع اوفوا بالعقود وكذا
الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تع
ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب
صلوة النفل بهما واللازم بط لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود
وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى
المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد
لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني
ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض

حكم

حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل
الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء
بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما
هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل
انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشمول جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص
رح وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة
نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس
والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشي جعلته
منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشي
ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق
بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشي على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل
لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما
بمعنى رد الشي على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من
القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل وانه
حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع
اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول
وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال كالغسل
وهذا احد وجهي القلب فاورده في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير
فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في
المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه
والمص جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته
صريحا على ما هو المقصد بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات

ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية
الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم
نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي
ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو ان كون
الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش
لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى باعتبار
من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله وهي قلب
الشيء من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع
وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام
المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح
به عبارة المص رح نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء
لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل
المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان
بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد
بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد
الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال
هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا
المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر
ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد
وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير
متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر
اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف
في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا تاكله الصدقة بخلاف

النفس

النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج الى النفس لعدم
الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت قاصرة لا تقبل
لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزونا
مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي
الثمنية دون الوزن وتقبل عند الش فعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف
المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض
عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان
المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك
لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح
في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف فظهر تاثيره لانا
نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال
الظن بعلية وصف المعلل استقلالا قوله وان تعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى
المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة
فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين
وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا
على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا الخلاف ما اذا تعدى الى
فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايض قولا بتعدد العلة
كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايض علة
ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايض علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح
مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت
علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح و
ليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة
واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير
في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على

فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلة الآخر وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل** في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالخرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء بمحل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصايم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصايم او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المط للنزاع في المقدمة المطوية وربما تحمل المقدمة المطوية على شيء ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل

فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله ومن حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الامثال ان قدر كل فرض بالربع والكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف العكس فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيكون تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يصير غسلا توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة

فيصير

الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل
صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى
ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة
مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد
بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم
المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا تدخل
تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على
احد التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم
ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر
عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب
بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة
اعني المتناهية بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان
يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة
فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال
الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما
تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة
ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد
ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا بقاء النكاح عطف على
قوله لا ايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور
ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع
النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه
وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح
مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي
لكان استدلالا بآثاره على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود

المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسئلة
الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان
مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة
وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض
وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل
المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد
نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى
الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي
له ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان
المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام
النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج
اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول
الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك
المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله**
الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء و
التيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقتا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق
وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المص ونوقض بتطهير البدن او الثوب
عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة بان
يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس
على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر
اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء رفعه فيشترط
النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء
سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالة
بالماء حكمي غير معقول فلم كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة
في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب
فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير
حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة الحكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها

مانعة له كالنجاسة الحقيقية فنسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء
الذي خلق طهوراً فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان
الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب
بدلالة قوله عم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقاً لمعنى
الاخلاص وقصد التقرب الى الله تع وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب
بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة
غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء
لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلاة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير
الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلاً للقيام بين يدي الرب جل وعلا فان
قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال
من غير قصد وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون
معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان
بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء
غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به وغيره لان الماء
مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهراً الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو
كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيراً من مشايخنا رحمهم
الله يظنون ان المامور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المامور
به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت
بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة با
بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة
غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل و
القليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعاً للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو
الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة
الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهراً طبعاً وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية
بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيراً ودفعاً للحرج فانه
هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء
عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة

على

على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع
البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن
خصوصاً الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية
ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم اجيب بان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي
يعتاد تكراره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها
طولاً وعرضاً وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة
النجس ومشنة لسهولة الغسل امر معقول الشان معقول للاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد
عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل
فلا يكتفي بالبعض **قوله** واعلم حاصل الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب
الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال
اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى
الحدث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول
واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على
السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سبباً للحدث لان من شرط القياس ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر
المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ورفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام
بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير
ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب
الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه
ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد
وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان
يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع
وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني
ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة له بمنزلة الماء وهذا

لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى
الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان
النص الذي جعل الماء مطهرا اعني الحدث غير معقول الخ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال
ولا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول
فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان
تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في
الخبث والحدث لان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث
هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان
كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات
الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات
ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره
من وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول
من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان
التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من
الطهارة الى الخبث يعني ان المراد من النص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير
المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ و
انما يعني بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود
واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى النصوص وعلته
وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان
خروج النجاسة مؤثرة في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على
الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف
اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول بناء على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا
القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي
لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة
معقول بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم
ينجس الماء بملاقات الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على
حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم نتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث

لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما
ثانيا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل
الاعضاء الاربعة فقط فذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق
غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين
وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء
الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان
تعديته انما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء
الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل
واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس
من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين
حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من
الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم
المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول لا ينطبق الجواب
على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص
تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل
بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير
الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل
دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي
الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في
توضيح المط ايراد مثال او مثالين **قوله فصل** في الانتقال اي في انتقال القايس في قياسه من
كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا
فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم
جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج
عن المقص وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس
والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج
اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة

اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس
الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى الحكم
يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس قوله يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة
الى ان من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل
الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة
لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من
المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لبطل المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى
دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال
لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى
نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو
يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل عم جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا
انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح
المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز
الانتقال كما في قصة الخليل عم فان معارضته كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك
اللعين ض
ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يخل
انتقاله خلوا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء
اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان
كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي الشمس من جانب المغرب والله
اعلم قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات
الحكم ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة
لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة
الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه
في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك
في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه
حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى
الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى

يظهر

يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ارسل العقلاء الى اهاليهم وبلادهم
كما كانوا ابتا فهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات
والقروض والديون والآخرون استبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين
احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وبقاء شرعه
ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والمالكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن
الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها
والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه
على العمل بها الى زمن النبي عم نبينا عم وفي شريعة نبينا عم الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته
فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال
حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة
ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما
ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع
الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى
كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما
يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على
الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم
لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار
الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه
ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه والخصم لا يدعي ان
موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على
البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا

فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون
دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقا
قوله والصلح عن الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل
براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون
مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي
كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ
لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب
الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم
العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة
فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب
اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب
لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد
في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات
الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال
صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من
وجود الملزوم على وجود اللازم ومن انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت
احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد
لاحد القياسين لا حجة برأسها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية
قد تتعارض فلا يمكن اثبات الحكم بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث
الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصد وتعارض الدليلين كونهما بحيث
يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في
القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة و
حرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض
وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما
ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الكلام
واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة
وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد

المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط المحل والزمان
زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل
والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة
الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف
وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء
من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا
ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين
على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون
تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم
التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا
من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا
ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن
منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد
الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة وهذا من قولهم للوازن حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر
الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان
هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه البعض لانه اوفى
بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع
اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة
لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما في الصورة
الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض
بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين
فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل

الواحد بالدليلين فحكمهما انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان
بين آيتين او قرائتين او سنتين قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة في قوتها
كالمشهور والمتواتر فان علم التاخر منهما فناسخ اذ لولم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر
عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا
فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل
بالدليلين وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي
يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول
وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم و
التاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا
ينعقد اجماع مخالف قطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة
واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي
ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح
التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما
فالميل الى القياس و لا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة
عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة
ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى
صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضها انه عم صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات وههنا بحث وهو انهم
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان اولى
جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار
من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية
والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس
على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس
فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط
المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين
ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال

ان الادلى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس
يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل
بالمتاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي رحمه قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان
ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان
ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في
التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان
واحد زيد قايم الآن زيد ليس بقايم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قايم وقت كذا ثم قيل
بعد سنة انه ليس بقايم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان
بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم
ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدر من الشارع الا كذلك قوله كما في سور الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضهم
وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رض ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال
نعم وبما افضلت السباع قال لا وروى انس رض ان النبي عم نهى عن لحم الحمر الاهلية فانها
رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة
قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل
الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث
الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل
التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان
الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل
على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ
محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه
يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين
بالكلية لا تقريرا للاصول اذ لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء
الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه
اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب
الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رح حيث صرح اولا بان

الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيًا الى ان الشك في الطهورية حيث قال
ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير
معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه
ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام رح في المبسوط ان
الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحًا لجانب الحرمة الا انه لم تتجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة يدخل المضايق فيكون
الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى حكم بطهارة سوره ولا في عدم
الضرورة حد الكلب حتى حكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلًا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا
يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالًا **قوله** وهو اما بين آيتين او قراءتين يعني
في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضي
مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان
عطفًا على المغسول توفيقًا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب ٭ وماء شن بارد
وقول بيهز سقت الزجاج بها وغيّرها بعدي ٭ سوافي المور والقطر ٭ فان القطر معطوف
على سوافي وجر بالجوار ٭ وقول الفرزدق ٭ فهل انت ان ماتت اتانك راكب ٭ الى آل بسطام
ابن قيس فخاطب على الجوار مع عطفه على راكب ٭ عورض بان النصب محمول على العطف
على المحل جمعًا بين القراءتين كما في قوله ٭ يذهبن في نجد وغورًا غائرًا ٭ على ما هو اختيار المحققين
من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع
الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو
الغسل بقرينة قوله تع الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة
كما في قوله ٭ قلت اطبخوا لي جبة وقميصًا ٭ وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة
الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلًا خفيفًا شبيهًا بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي
تدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان
النبي عم واصحابه رضهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحًا وزيادة اذ
لا اسالة بدون الاصابة فان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس
خلف عنه تخفيفًا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج

عن

عن العهدة بيقين **قوله** والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض باتحاد الحكم والمحل والزمان
فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان
بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل
بعض افراد الحكم ثابتًا باحد الدليلين وبعضها منفيًا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما
وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا
يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلوب اي القصد
والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة
اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة
التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة
في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي
يجعل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيتمل الغموس ويصير معنى الآيتين
واحدًا وهو نفي للكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب
مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولًا عن الحقيقة
من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء فانه
من ربط احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازًا وفيه نظر لان العقد
بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب
واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتًا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من
مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية
اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تع لا سيما الحقوق
الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك
ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف
في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في
الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس
والثانية لم يتعرض لها نفيًا ولا اثباتًا فلا تعارض اصلًا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور
حيث نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة

فی الآیة الثانیة عن اللغو واثبتها فی المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالکفارة فدل ان المؤاخذة
فی المعقودة بالکفارة وفی الغموس بالاثم وفی اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص حمل المؤاخذة
الثانیة ایضا علی الاثم بناء علی ان دار المؤاخذة انما هی الآخرة فان قیل قوله فکفارته تفسیر
للمؤاخذة والمؤاخذة التی هی الکفارة انما هی فی الدنیا والمختص بالآخرة انما هی المؤاخذة التی هی
العقاب وجزاء الاثم اجیب بالمنع بل هو تنبیه علی طریق دفع المؤاخذة فی الآخرة ای اذا حصل
الاثم بالیمین المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساکین الخ واعلم ان اللایق بنظم
الکلام عند قولنا لا یؤاخذکم الله بکذا ولکن یؤاخذکم بکذا ان یکون الثانی مقابلا للاول من
غیر واسطة بینهما فلهذا ذهب الجمهور الی ادراج الغموس فی اللغو او فیما عقدتم ولا وجه لجعل
الکلام فی الآیة الثانیة خلوا عن التعرض للغموس فان قیل قد علم حکمها فی الآیة السابقة قلنا
وکذلک اللغو والتحقیق ان اطلاق المؤاخذة علی الدنیویة والاخرویة لیس بحسب الاشتراک
اللفظی اذ لا اختلاف فی المفهوم بل فی الافراد باعتبار التعلق فعند القائلین بعموم الفعل
المنفی یکون المعنی لا یؤاخذکم شیئا من المؤاخذة عقوبة کانت او کفارة فی اللغو ولکن یؤاخذکم
بهما او باحدهما فی المکسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتخفیف ای قرأته یطهرن بتخفیف الطاء
والهاء یوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم یحصل وظاهر هذه
العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتی یطهرن قولا بمفهوم الغایة فانه متفق علیه
ویحتمل ان یرید ان الحل کان ثابتا والنهی قد انقضی بالطهر فبقی الحل الثابت لعدم تناول
النهی ایاه فعبر عن عدم رفع الآیة الحل بایجابها ایاه تجوزا فان قلت لو کان المراد بقراءة
التخفیف حقیقة الطهر لکان المناسب فاذا طهرن فاتوهن باتفاق القراء علی تطهرن
ای یغتسلن یدل علی ان المراد بقوله حتی یطهرن یغتسلن اما علی قراءة التشدید فحقیقة واما
علی التخفیف فمجاز باطلاق الملزوم علی اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فیکون
حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تع فاعتزلوا النساء فی المحیض ویکون قوله تع ولا
تقربوهن الآیة لبیان انتهاء الحرمة وعود الحل اجیب بان تفعل قد یجیء بمعنی فعل کتکبر
وتعظم فی صفات الله تع فحمل علیه فی قراءة التخفیف اذ فی الانقطاع علی العشرة لا یجوز تاخیر
حق الزوج الی الاغتسال ح وقیل معناه توضأن ای صرن اهلا للصلوة وفی شرح التأویلات
ان الآیة محمولة علی ما دون العشرة صرفا للخطاب الی ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فیما دون
العشرة انما یکون بالاغتسال فقوله تع حتی یطهرن بالتخفیف ایضا معناه یغتسلن مجازا
ولا یخفی ان فی الکل عدولا عن الظ وما ذکره الشافعی لیس ببعد عن ذلک قوله لان الاباحة

الاصلیة لیست حکما شرعیا فان قیل هی حکم شرعی ثبت بقوله تعالی خلق لکم ما فی
الارض جمیعا قلنا انما یصح ذلک لو ثبت تقدم هذه الآیة علی النصین المفروضین اعنی
اعنی المحرم والمبیح والی هذا اشار بقوله فانه ای المحرم انما یکون ناسخا للاباحة الاصلیة ان قد
ورد ای ان کان قد ورد او علی تقدیر ان قد ورد فی الزمان الماضی ای الزمان المتقدم
علی زمان ورود النص المحرم والمبیح دلیل شرعی دال علی اباحة جمیع الاشیاء لکن ورود
هذا الدلیل متقدما علی ورود النصین المبیح والمحرم لیس بمسلم علی الاطلاق وفی جمیع الصور
بل عدم وقد وبهذا تبین ان تقریر الدلیل بوجه لا یرد علیه النظر علی ما ذکره المص لیس بتام
لان عدم العقاب علی الانتفاع انما یصیر حکما شرعیا بعد ورود النصوص الدالة علی اباحة
جمیع الاشیاء فتغییره بالنص المحرم لا یکون نسخا بالمعنی المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دلیل
اباحة الاشیاء وهو لیس بلازم وبالجملة المعتبر فی النسخ کون الحکم شرعیا عند ورود الناسخ
ولا یثبت ذلک الا اذا تقدم دلیل اباحة الاشیاء علی دلیل تحریم ذلک الشیء المخصوص
قوله عینا بتکرر النسخ هذا المعنی ای تکرر التغییر سواء کان تغییر حکم شرعی او لا فان
تکرر التغییر زیادة علی نفس التغییر فلا یثبت بالشک قوله واعلم ان الشیء الذی لا یوجد
له محرم ولا مبیح اشارة الی مسئلة حکم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا یوجد له محرم ولا
مبیح قد یکون واجبا او مندوبا او مکروها قلت المراد بالمبیح ما یقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق
علی عدم المنع عن الفعل سواء کان بطریق الوجوب او الندب او الکراهة فکانه قال
الشیء الذی لم یوجد له دلیل المنع ولا دلیل عدمه ای لم یعلم تعلق حکم شرعی به بناء علی عدم
ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هی لبیان حکم الافعال قبل البعثة فان کان اضطراریا
کالتنفس ونحوه فهو لیس بمم الا عند من جوز تکلیف المحال وان کان اختیاریا کاکل الفواکه
فحکمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفیة والشافعیة والحرمة عند المعتزلة
البغدادیة وبعض الشیعة والتوقف عند الاشعری والصیرفی ومحل الخلاف هی الافعال
الاختیاریة التی لا یقضی العقل فیها بحسن ولا قبح واما التی یقضی العقل فیها فهی عندهم
تنقسم الی الواجب والمندوب والمحظور والمکروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفیه علی
مفسدة فاما فعله فحرام او ترکه فواجب وان لم یشتمل علیها فان اشتمل علی مصلحة فاما
فعله فمندوب او ترکه فمکروه وان لم یشتمل علی المصلحة ایضا فمباح وهذه المسئلة تورد فی
اصول الشافعیة والاشاعرة علی التنزل الی مذهب المعتزلة فی ان للعقل حکما بالحسن والقبح
والا فالفعل قبل البعثة لا یوصف عندهم بشیء من الاحکام اذا تقرر هذا فیقال علی

المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب
الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل
بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تع خلق العبد وما ينتفع به فالحكم بنقيض
اباحته له تحصيلاً للمقصود خلقهما والا لكان عبثاً خالياً عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة
بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا
يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل
البعثة فان قيل الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان
الثاني دون الاول قلنا الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على
المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعاً فان من ملك بحراً لا ينزف وهو في غاية الجود
واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه عقلاً ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه
ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان
الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته
قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خالياً عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي
عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم
الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك
حكماً ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا
يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه اما الاول فهو التوقف بمعنى
عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفاً
باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند
الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل
على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه
ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمنع بسبب آخر وتجويز
التكليف قبل البعثة ليس مذهباً للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح

النزاع

النزاع وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تع فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا
لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تع يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله
وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصاً او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل
والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المص ظاهر وتحقيقه
ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل ان للعقل حكماً في الافعال قبل البعثة فلا يجوز
ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خالياً عن امارة
المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض
مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان
الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا
قبح كاكل الفواكه مثلاً فهل للعقل ان يحكم حكماً عاماً بانه في حكم الشارع مأذون فيه او
ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم
ان يكون مباحاً اي مأذوناً فيه من الشارع اعلاماً بان يرد دليل منه على انه لا حرج
في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون
معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع
بعدم الحرج فيه ليكون حشواً على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان
يدل الشارع فاعله على ان لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا
الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكماً لله
تع ام لا فباطل لانا نعلم قطعاً ان لله تع في كل فعل حكماً اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان
يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض
بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم
بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا
يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك
فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه
وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله
ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه
معناها على ما فسرها فلا توقف **قوله** ولقوله ثم دليل آخر على جعل المحرم ناسخاً للمبيح وهو
عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي

اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات والثاني المثبت
يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت
مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي
كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت
وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما
على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان
انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في
باب الرواية تتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل
ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه لتبيين **قوله** واتفقوا على انه
لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عم بعث
ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عم
بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا يجري على
النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي قلب طالب
الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان يبقيان
حجة في حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه
قوله وكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل
ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول
ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم
يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا
لجواز النسخ **قوله فصل** ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في
النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد
بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك
وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول ومردود فالاول
كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه
الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عم على
ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عم وقال الآخر قال رسول الله عم وفي
المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة

والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكل مع ذلك تفاصيل مذكورة في
موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل
ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المص ههنا الى بعض ما يقع بحسب العلة
كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في
الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا
يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام
ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان
اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة
في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين يقدم على
المركب من المرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع والجنس القريب
في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين
يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في
جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما
يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع
به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله**
كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان
ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار
حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها
لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت
وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة
والضعف لانه ان ازجر عن جميع ما يعتقد حرمته فيه فعدل والا فلا **قوله** وكما في مسئلة طول
الحرة اي الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه
بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا
يجوز له تزوج الامة عندنا فتعين قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء
والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في
الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة
فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا

تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه وهو لا
يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول
الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تأثيرا من الارقاق
مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق ولا اتساع
في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره
في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا
يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق
الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا اجاز لمن كان افضل البشر فوق الاربع وربما
يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما
فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع
الماء اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك
حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية
مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق
اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب
على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا
يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع
عن مباشرة سبب وجود الحرية لجنين يخلق رقيقا لا انه ينتقل من الحرية الى الرقية
ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء
غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان
قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام
ولد **قوله** وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية
وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة
على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر
المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة
قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على
العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تأثيرا اما الاول فلما سبق واما
الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في

المرأة فان حلها يبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا
بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين
فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة
دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا **قوله** فاما في المقارنة فقد غلبت
الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان
حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر
فتحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان
متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق
واحدا منكما حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا
بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون
الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاث اثنين
لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون
الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض **قوله** وكما في مسح الرأس يعني
على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح
خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد
يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله**
والايمان وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان
بالتدبع بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع
عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف وقع الايمان بالفتح جمع يمين
قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج **قوله**
تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية و
العرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم
واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث
الجودة واللون وهذا معنى المثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع
لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء
القاضي وهو نائب الشارع **قوله** والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف

او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف
الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد
ولزوم الحكم بذلك الوصف فتحدث فيه قوة مرجحة كما تحصل للخبر بكثرة الرواة وقوة زيادة
اتصال فيصير مشهوراً مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة قوله وهذا قريب من الثاني اي
قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة
بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات
بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال
شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير
النوعين الآخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل واما اذا
كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما
عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس بمعنى الاطراد في العلة انه
كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص رحمه بيّن
المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا
كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا
كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكساً منطقياً قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط
قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف
حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل
في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديناً بدين وفي السلم المسلم فيه دين
حقيقة وراس المال من النقود غالباً فتكون ديناً فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم
كبيع اناء فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط
القبض قلنا نعم الآن معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم
مقام الدين بالدين وهو اسم للصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان
قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع واجيب
بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع
لا يكون متعيناً يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا

يشترط

يشترط فيه القبض اصلاً وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض
في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار
محمد رح ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارناً كالشهود في النكاح لا متاخراً
كما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا مقارنة من غير تراخ لما
فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض
الواقع فيه واقعاً في حالة العقد حكماً كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة
فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه
فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير
فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجوداً من الحال فيقع به
الترجيح اولاً فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات
الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب
وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب
ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي
للكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي
الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما ان العبادة حال للامساك
فكذلك الكثرة قوله وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع
حق المالك من العين الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صباغة او طبخاً بحيث
يزداد بها قيمة المغصوب فان كلاً من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال
احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق
الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء
الصيغة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصيغة قائمة من كل وجه
ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف
المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث العقد صورته وبعض معانيه اعني المنافع
القايمة به وصار وجوده مضافاً الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكاً بمعنى
ان لفعل الغاصب مدخلاً في وجود الثبوت بهذه الصفة مثلاً ومنها ترجيح ابن ابن الاخ
على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة
وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا اكثر في باب الميراث

قوله فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلاً للمقصود كذلك ختم بحث
الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشتباه
لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث
الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب
القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف
او تقل اجزاؤه والفرض الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاله وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز
في النص ولاخلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند
الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين
في التاثير او الملايمة وح لم لايجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيداً عن الخلاف
واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلانزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم
او ابسط ثم لايخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحاً اذ لاتركيب من اقل من جزئين و
كانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحداً لاجزء له قوله لما ان كل دليل يعني ان
الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ
تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له واما ما يستقل فلا يحصل للغير
قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة
لكن لانم انه لايحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقاً
للدليل الاخر وموجباً لزيادة الظن قوله خلافاً لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني
عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رض المال كله
للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام
لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها
من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا يستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ
لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح
وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة
لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها تستقل
باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصلح مرجحاً
بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاترى

انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لاتصلح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية
قوله مالم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه
لايبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل يكون المشهور احد قسمي المتواتر
على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت
الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح
هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب
القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع
الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح
قوله ولا القياس بقياس اخر يعني قياساً يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة
الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين
حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة
لا الاصل قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الاحكام لا يصلح مرجحاً
لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا
يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على
على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف
عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان
فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع
الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في
مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع
صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم تترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد
باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة
في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا
تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافاً لترتب الحكم على العلة المتحققة في
كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثاً ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث
لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك
فيقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا

علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير
العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تع اياه عقيبه فلا يكون
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع
قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة
لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله باب الاجتهاد** لما كان بحث الاصولي
عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه
وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير
شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القرآن بان
يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في
الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك
بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله
تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة
عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك
مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص او ذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير
ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة
الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن
ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث
وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة
وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري
ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن
السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من
الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه

لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد
في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن
الصحابة رضي الله عنهم ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما
المجتهد في حكم دون حكم فعليه ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي رح فان قلت لا بد
من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او الاجماع
قلنا بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة
ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف
على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن
بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من
اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك
بناء على اختلافهم في ان الله تع في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه
اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق
هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تع فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او
يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل
احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى
اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق
الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه
بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب
طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور
بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي
ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده
اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا
كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط
وهذا هو المختار عند المصنف رح **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية وباصابة
كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيانه

ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله عنهم

لثلا

الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى
ذلك فلو كان الحق واحداً لكان المجتهد مأموراً باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه
لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثاني
ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقاً فكذا ههنا
لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقاً لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو
لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطاء
جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف
فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو مح اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص
واحد في زمان واحد فاللزوم مم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز
ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تع رسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجباً على المجتهد وعلى من
التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم
الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثواباً بمعنى ان من ادى اجتهاده
الى وجوب الشيء فهو اكثر ثواباً ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الكل من استدل للاول
بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على
تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب
التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت
الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب
لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولاً فلان التقدير انه لا حكم قبل
الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانياً فلانها وان تساوت
في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان
يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهداً آخر واما ثالثاً فلانه على تقدير تحقق الحكم
قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن
من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء
على حكم واحد فيكون الحق واحداً مجمعاً عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند
اختيار آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو
تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اجتهاد الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة

في الطلب واجتهاد لتساوي ما ينال بغاية المطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط
الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء
وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض
قوله ولنا اجمع على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة
الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه
الاستدلال ان داود عم حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان
عم حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع
كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عم بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز
لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقاً لكان كل منهما
قد اصاب الحكم وفهمه فلم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي
الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التركيب وهذا
مبني على جواز اجتهاد الانبياء عليهم السلام وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه
وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض
سليمان عم مبنياً على ان ترك الاولى من الانبياء عم بمنزلة الخطاء من غيرهم ويشعر بذلك
قوله تعالى وكلاً آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الحكومات والعلم بامور
الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عم غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق
لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين
الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى
والا لم تصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتاً به صريحاً وقد اجمعوا على ان
الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان
الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتاً بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط
والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد
الحق الا فيما لم يوجد فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظوراً ومباحاً او صحيحاً
وفاسداً او واجباً وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون
حكماً شرعياً فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا
عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضاً ممتنع في شريعة

بينا ءتم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص ومعناها من
غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان
الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد
اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا
استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما
باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا
تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد
الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو
مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تع او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو
حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد
وان كان خطاء عند الله تع كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه
بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام
النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد
غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب
حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه
الله اي المقصد هي الجهة التي رضيها الله تع وامر بها وعند حصول المقصد لا باس بفوات الوسيلة
قوله وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه
لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية
الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تع اجتهاد داود عم بالحكم والعلم
في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان
عم باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال
انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو
لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد

ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة **قوله** وتنصيف الاجر اي تنصيف اجر المخطي في الاجتهاد
بقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء
لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان
صوابه ايض كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو
على كده في الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** واما قوله القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء
وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عم وان اخطاء فله حسنة
ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان
يحل لهم الغنايم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في
اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا ابا علم
العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ
الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب
عن الثاني لان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفدا
ايض فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب
فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وهذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا
لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان
لوجود سبق الكلام باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق
العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني
على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى
الضلال بل يكون معذورا او ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق
لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطاء المجتهد لتقصير منه
وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض
في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن
وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقايد يعاتب بل يضلل او يكفر
لان الحق فيها واحد اجماعا والمط هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل
حدوث العالم وقدمه وجواز روية الصانع وعدمه فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء

وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ لم يوجب لتكفير المخالف
كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق
الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب
قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير
الحكم ومباحث الحكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث
المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم
بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن
فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط
لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين
النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا
يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى
العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة
لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة
من الامر وذلك ان الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل
المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر
فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل
بالنظر اليه تارة الى صحيح وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ
وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل
اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان
مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة
في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه
والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون
اولى واحق بمعنى الرخصة اولى والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة
اقسام وان كان حكما بتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن
والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان
توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم
ثبت بالقياس المحتمل للخطا فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية

هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق اي لا يحوم حوله الباطل
وما وقع من الخطا للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت
اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب
لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق
بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم
الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم
تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب شيء او شرط او غير ذلك
واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة
فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما
يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما
واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف
فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست
كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليب لكونه احد الاقسام
الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب
او الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه
انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب
وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف رحمه الحكم اما ان لا يكون
بتعلق شيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر كقولك حكمت
بذلك لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد
الشارع امرا الى امر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص
او دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا
المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى
الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام
ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر
فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا لتفريغ الذمة المعتبرة
في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب
على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب

وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي او الاخروي
ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة
مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي
او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان
قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها تفريغ الذمة واما
عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالبحث ههنا في فعل
المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في
الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب
لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات في الفعل المتعلق بمقصود دنيوي
ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه
وشرايطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس
الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا
الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة
الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا
زايدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك
ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم
على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه
واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة
الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله
ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما
استجمع اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا
في نفسه فايت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال
في الجملة والباطل ما كان فايت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى
التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق

الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح
وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت
الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصد لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه
لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد
يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ
اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله**
فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم
الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب
والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا
يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب
والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او
على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم ممتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام
نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك
صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهايم والصبيان
والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة
رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب
فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف
لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت
هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد
ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالحكم الاصلي **قوله** فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل
قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته
بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على
وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا
يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل

لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولاً ولا استخفافاً يفسق لخروجه عن
الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب
للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي
وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تع فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو
ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تع قوله والشافعي
رح لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رحمه في تفاوت مفهومي الفرض والواجب
في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر
الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولاً فاسق
دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن
معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يحمد فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت ذلك
بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
هو السقوط فالفرض هو علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن
ولا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على ان للخصم ان يقول
لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدراً علينا بدليل
ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في
المسح هو الربع وايضاً الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيبة ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني
والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض
ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم الصلاة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد
يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضاً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض عملاً وعلماً كالصلوة
الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر
العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد
الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة
كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عم وعند جمع من المتأخرين
وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عم بدون قرينة
بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب

عن

عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن تخصيص بالنبي عم
ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد
عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة
الله تع ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه ان الوتر سنة
وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل
يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه
صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قرائة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضاً ولا
يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقاً وعن الثاني بان الزيادة قبل
تحققها كانت نفلاً فانقلبت فرضاً بعد التحقق لدخولها تحت قوله تع فاقرؤا ما تيسر
كالنافلة بعد الشروع يصير فرضاً حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره
ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة
للنبي عم بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لم يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض
فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير
فيما لم يات تحقيقاً لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضاً واتمامه لا يكون اسقاطاً للواجب
بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيراً فيما لم يات فله تركه تحقيقاً
لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدي ضمناً وتبعاً لا قصداً فلا يكون ابطالاً لخلوه عن القصد
كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافاً وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع
فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه
الاول قوله تع لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي فان قيل لا ابطال ههنا وانما
هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلت لا معنى للابطال الا فعل يحصل به
البطلان كشق زق مملوك له فيه مال لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل
انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف
الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة
لله تع حقاً له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة
المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها
فتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة
الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية

بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب
متقدماً فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء
وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلاً قصد به التقرب الى الله تع لكن بقاء
هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف
على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء
صحة المؤدي وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة
الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول
نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص
والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي
ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة قلنا الموت منهٍ لا مبطل فجعل العبادة
كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب
ان صيانة المؤدي تقتضي صيانة الباقي لكن كون الباقي نفلاً مخيراً فيه يقتضي جواز ابطال
المؤدي فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدي اولى من العكس اي صيانة المؤدي اولى
من ابطاله احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان ولان المؤدي قايم حكماً
بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكماً وهو غير المؤدي
الثالث ان المنذور قد صار لله تع تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالاً مما صار لله
تع فعلاً وهو المؤدي ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله
تع تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما
صار لله تع فعلاً اولى قوله وحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر و
الامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال
وهو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة
العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء
نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه
حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل لكونه ممنوعاً بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه و
تحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاً فيها فحرمة الفعل من قبيل منع

الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل
بان يصب الماء مثلاً وهو آكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون
محلاً للفعل شرعاً كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار
متحقق فيهما فلا يكون مجازاً وخروج العين عن ان يكون محلاً للفعل يستلزم منع الفعل
بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلاً فنفي الفعل فيه وان كان تبعاً اقوى
من نفيه اذا كان مقصوداً ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع
قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعاً عنه شرعاً او كونه بحيث يعاقب
فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جداً كحرمة الميتة والخمر
دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المص في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام
نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر و
يسمى حراماً لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل
في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من
ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان
المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار
فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام
نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة
اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل
على الحال فاذا قلت الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها واذا قلت خبز
الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازاً او على حذف المضاف كما في قوله تع واسئل
القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل
اطلاقاً للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا
صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال جرى النهر لانه مسيل الجريان وطريق الجري فيه فيقال حرمة الميتة لانها حرمت
لمعنى فيها ولا يقال حرمة شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو اولى
الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلاً لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى

القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد رحمه ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب
بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي
حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي
فرضا والا سمي واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى
رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للاكراه
رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب
والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا محال للتغاير
الا باعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب
والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به
المص رحمه وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة
مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في
عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام
المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه
لمانع طاري في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم
او تخصيص من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق
بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر
ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل
مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف
ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تع والرخصة
ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب
والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصيام المريض اذا
خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايض مباحا وح لا يكون احدهما
حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة
او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد
اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي

الذی

الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي
تتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فلا يكون مباحا
ولا مرجوحا فلا يكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المص وفيه
نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايض كذلك لجواز ان يكون وجوبا
اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو
كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة
الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان
الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار
المريض عند بعض الاضطرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة
الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون
هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير
مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك ان الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب
الترك لا ينفي كونه حرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام
كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح
والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض و
الواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا
التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن
ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه
فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب
الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايض كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي
فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل
الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب
والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل
او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون
تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون
بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب
اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد واجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول انه

يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة
فعفي عنه فان قيل المحرم قايم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني
قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب
الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة ببقائها وتدوم بدوامها
قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن
قوله حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من
رعاية حق الله تع صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما ان مسيلمة الكذاب
اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت
ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا
فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تع واما الثاني
فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم
من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل
الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تع انما يفوت
صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قايم والحرمة باقية
لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل بهذه الثلثة
اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين
لكن حق العباد ايضا كذلك فيثاب عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه
في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا ان شاء الله تع وكذا في الافطار
الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان
مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر
اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل
بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم عنده افضل
قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو
للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا
فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان
المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره
في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذي يأصر

صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثل الثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في
صحة التوبة ولذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص
عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت
في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا
لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة
وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا ولم يبق واما الثاني فلانه لم
يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة
في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في
حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط
الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قايم والحكم متراخ وههنا
الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف
الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا
فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في
المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له
شبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم
ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون
السلم حكما غير اصلي ليتحقق رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون
للعجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر
حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه
بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض
اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثنى فبقيت مباحة
بالحكم الاصل وبمثل قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من
الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تع الا ما
اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في
حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان

يكون مفرعاً على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضميره اليه عايد الى ما حرم اي فصل ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون
الاستثناء اخراجاً عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار
عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر الظ مباحاً لقوله تع الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته
ان يفيد نفي الغضب عن المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تع فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم
والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكره المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على ما
يحصل به ابقاء المهجة اذ تعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة
العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي
البنية الانسانية لفوات القوى القايمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت
النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن
تغذي خبث الميتة لقوله تع ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم
يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ هو فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولاً
البدن وثانياً المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب
البدن قوله عن عمر رض الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رض ما لنا نقصر الصلوة
ولا نخاف شيئاً وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول
الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة
الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا
معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده الى
يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض فيما له اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال
الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه
فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان
سؤال عمر رض وتعجبه واشكال الامر به مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعاً على خلاف ما فهمه واجيب بان
السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من
التقييد بالشرط ولا يخفى بان سياق القصة مشعر بانه كان مبنياً على مفهوم الشرط والمص

رحمه لم يرض بهذا الاستدلال حتى جعل سؤال عمر رض دليلاً على ان التعليق بالشرط لا يدل على
عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالاً عليه لفهمه ولم يسأل وهو ممنوع لجواز ان يكون
السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال
بالاية انه ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى
مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت
كان الخوف وكذا قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً فان الغالب ان الانسان انما
يكاتب العبد اذا علم فيه خيراً وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغواً وان في اية الكتابة المعلق
بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر قصر الاحوال
كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف و
الائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط
لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق
بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار
انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان
في كل منهما رفقاً من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصد الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم
الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو معسر
بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان
معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة
متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلباً للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع
قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملاً والاربع اكثر ثواباً بخلاف القصر والاتمام
فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في
التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثواباً باعتبار كثرة
القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما
هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا
هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل
العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار
انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق

بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو
داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل
الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظ
ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في
الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون
خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء
فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك
ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج
عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او بحسب
الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة
في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه
الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون
مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي
يكون اليد جزءا منه ولا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب
عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت
المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو
ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة
المركب المشخص منتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور
الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا
فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة
قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان تطلق على معان اخر بحسب
الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ
العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع و
حاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله
معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة
حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح
وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل ذلك الحكم مشروعة له

انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص رحمه تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة
لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال
هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسايط فباعتبار حصول الامور الثلاثة اعني العلية اسما ومعنى
وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة
لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما
الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والا
فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح
بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلية اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه
العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه
السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد
في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة
معنى فقط لانه جزء العلة ليتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض
فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل
قوله وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية
وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في
العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك
في ذلك بان الاصل اتفاق الشارع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق المشايخ كابي بكر محمد بن
الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوزوا في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين
ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان تعقب الحكم العلة
وتتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر
الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها
ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة
لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة
بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك

في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن
العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز
التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله
منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة
كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام
حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت
دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما ياتي في
اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق
ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار
بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة
من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع
جوز للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل
فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما
هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلل الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس
بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ودلالة كونه علة
لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما
والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع
بان ياذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار او يخبر من له الخيار في بيع الخيار
يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري
بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم
ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه
الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصر بنى مشابهة العلة للسبب على ان
يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا

قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل
من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول
حتى يملك المشتري بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى
ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه يتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن
حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم
الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف
طريقا الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب
بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه
الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كان علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا
ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول
الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما
يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية
مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا
مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في
الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلامه يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى
المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان
وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه
الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب
والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة
سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجودها كانها تنعقد حين وجود
المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد
انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل
انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم
عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه السببية
فالاضافة الحقيقية اولى فلذلك يفتقر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير اسناد

الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسماً ومعنى لتحقق الاضافة و
التاثير لاحكماً لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى اقيم الحول مقامه مثل
اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه
الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب
وهذا معنى قوله ولو لم يكن اى الحكم متراخياً اليه اى الى وجود النماء كان النصاب علة من
غير مشابهة بالاسباب وليس ايضاً سبباً حقيقياً لان ذلك موقوف على ان يكون النماء
علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف
النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلاً وهذا معنى قوله ولو كان متراخياً الى ما هو علة حقيقية
لكان سبباً حقيقياً وليس ايضاً علة العلة بمنزلة شراء القريب لانها انما تكون كذلك لو
كان النماء حاصلاً بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل و
السمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل
بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله
ولو كان متراخياً الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فيثبت
ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه
بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب
مواساة الفقير بمنزلة اصل الغناء الا انه لما كان وصفاً قائماً بالمال تابعاً له لم يجعل جزء
علة بل جعل شبه علة ترجيحاً للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا تقرر
هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا
دل رجل رجلاً على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا شبه العلة اصلاً فاذا كان
للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب
حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سبباً
مستقلاً آه وانما قال سبباً مستقلاً اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا
يلزم كون النصاب سبباً حقيقياً كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى الملك لا يوجب
كون الشراء سبباً حقيقياً وبهذا يتبين ان ما سبق من الحكم لو كان متراخياً الى ما هو علة
حقيقة لكان النصاب سبباً حقيقياً انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها
وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة
كما انتفى عنه كونه سبباً حقيقياً فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخياً الى شيء يجب حصوله

بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب
بل يوجبها على ما يجيء فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان
متراخياً الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله
بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون
علة اسماً ومعنى لا حكماً على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى
لجواز ان يكون فى الوسايط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام فى هذا المقام
انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما
هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه
الى ما ليس حاصلاً به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب و
ثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام
الى ما يرى ظناً منه ان التراخى الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار
والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى
مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المص رحمه فى الشرطية الثانية والثالثة
لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفى للملزوم وهو لا يوجب نفى
اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساوٍ على ما لا يخفى فنفى كل منهما
يوجب نفى الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعنى لكون النصاب هو العلة من غير ان
يكون للنماء دخل فى العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين
كون المؤدى زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب
كامل فقد صار المؤدى زكوة للاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء
بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفاً وبعد تمام الوصف يسند الوجوب الى ما
قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعنى ان الامور المذكورة علة اسماً ومعنى لوجود الاضافة
والتاثير لا حكماً لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة
من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت
والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت ويتراخى الى النفوذ
السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنى علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند
ابى حنيفة رحمه حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافاً لهما ولما كانت
هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء

القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة فى جميع ذلك يشبه الاسباب
من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول
سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة
لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك فى غيره
وذهب المص رحمه الى ان الظ ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى
وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به
فعلى هذا بين العلة اسما ومعنًى لا حكمًا وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه
لصدقهما معًا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق
الثانى فقط فى مثل شراء القريب **قوله** واما ماله شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفًا
على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم
الاضافة اليه ولا حكمًا لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزئين الغير
المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى رحمه سبب محض لان احد الجزئين
طريق مفض الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى
انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم
انه لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول
فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فيثبت به ربوا النسئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم
حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة
بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنًى وحكمًا يعنى اذا كانت
العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتاخر وجودًا علة معنًى وحكمًا
لوجود التاثير والاتصال لا اسمًا لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف
الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير فى العتق لان لكل منهما
اثرًا فى ايجاب الصلات ولهذا تجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحًا
بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكمًا ويصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم
فيجعل وصفا له شبهة العلية وفى كون الملك علة معنى وحكمًا لا اسمًا نظر لان اضافة الحكم
الى الملك وثبوته به امر ظاهر شايع فى عبارة القوم ولفظ المص رحمه صريح فيه فكيف

لا يكون علة اسمًا وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت
الحكم ويصير الحكم مضافًا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى اثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر
وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبًا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير
كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسمًا لا محالة وقد
يجاب بانه يجب فيما هو علة اسمًا ان يكون موضوعًا للحكم على ما صرح به الامام السرخسى
وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب
قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء
فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير
متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة
التى هى الجزء الاول **قوله** ويضمن اى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى
الاجنبى شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق موسرًا
كان القريب او معسرًا لانه افسد على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتراه
معًا فعند ابيوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لما مر سواء علم الاجنبى او لم يعلم وعند ابى حنيفة رحمه
لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له فى الشراء سواء
علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه
اولًا فانه لا رضاء منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضاء فى صورة الجهل بالقرابة
كيف وهو لا يتصور الا مع بها اجيب بان الرضاء امر باطن فادير الحكم مع السبب
الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشراء والمص رحمه لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم
صار كان العلم حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله** وان تاخر القرابة
يعنى اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة
بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من
صنعه ويمكن ان يصور تاخر القرابة فى الشراء ايضا بان اشتريا عبدًا فادعى احدهما انه ابوه
ولا يخفى حكمه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعى الذى هو يفضى الى الشىء فى الوجود فلا
من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشىء فربما يكون متاخرًا
فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه
الا باخباره بمنزلة تخييره وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق
امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن

اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا توقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة
اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق
في الطهر لا الطهر بنفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز
عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها
هو كون الرحم مشغولاً بماء الغير احترازاً عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم
دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من
استحدث منه وتلقى من جهته وملكه ممكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه
الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ
الشغل انما هو بوطي البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة
الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب
مؤدٍ اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو لم يجب الوطي للثاني
بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سبباً مؤدياً اليه فظهر انه دليل
باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رحمه السبب الظاهر الدليل على العلة قوله
كما في تحريم دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة
على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف و
الاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم
يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكماً فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على
ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب الحكم عليه مع تاثيره
فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسماً ولا حكماً لعدم الاضافة والمقارنة فله
شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى
للعلة حكماً فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب
الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكماً لوجود المقارنة لا اسماً لعدم الاضافة
اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق
عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة
ولا تاثير فيكون علة حكماً فقط قوله واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحاً ما
يكون طريقاً الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق
عليه اسم السبب حقيقة او مجازاً ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات

استبراء يلزم البائع ومن غيره

وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة
سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما تلف بها وسبب
مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المص رحمه
ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام
ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سبباً حقيقياً
ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازاً اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي
فيه شبهة العلل قوله فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني
ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له
فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة
فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة
بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع
الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث والكفارة
ولا القصاص وكالشهادة يوجب القصاص فانها لم توضع له ولم يؤثر فيه وانما هي طريق
اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة
لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص
لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلاً اي مؤدية اليه بالواسطة
قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رح يجب على الشهود القصاص
اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انهم يقتل بشهادتهم لانه جعل
السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقاً للزجر وجوابه
ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني
السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب
كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلاً
اختيارياً كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي
لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها
على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج
موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة والنص الاستيلاد مبني

على التزوج المشروط بالحرية وصفاً لازماً له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون
الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد
الاحرام اذا تقررت حالته كونه محرماً علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرماً حين قتل
المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اى احداث العلم فى الغير فيجب ان لا
يكون المدلول عالماً بمكان الصيد وان لا يكذب الدال فى ذلك **قوله** وصيد الحرم اى بخلاف
صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلاً فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان
كون صيد الحرم محفوظاً ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة
للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تع آمناً ليبقى بدة بقاء الدنيا فتعرض
الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد
بتعدد الجانى بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد
وجب الضمان على الساعى قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير القياس استحساناً لغلبة السعاة
قوله فوجاءه هو من الوجى وهو الضرب باليد او بالسكين **قوله** كالتطليق اى كالصيغ
الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشئ فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب
مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها
اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال
من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسباباً للجزاء ولو كان متعلقاً
بقوله ما هو سبب على ما زعم المص لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازاً للجزاء كالطلاق المعلق
ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سبباً مجازياً انما هو قبل
وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلاً واما بعده فتصير تلك الايقاعات عللاً حقيقية
لتاثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان
الشرط كان مانعاً للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات
المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير
هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو
ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها
وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير
فكما ان هذا القسم جعل مجازاً لعدم الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضاً

مجازاً

مجازاً لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيداً عدمياً وكان حقيقة السبب
فى اللغة ما يكون طريقاً الى الشئ وموصلاً اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الاتصال والافضاء
باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة
سبباً حقيقياً وايضاً هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى فخصوه باسم المجاز والعلاقة
بانه يؤول الى السببية بان يصير طريقاً للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه
فى المآل لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى
ان يقال العلاقة هى مشابهته السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد
حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اى للمعلق بالشرط الذى سميناه مجازاً شبه الحقيقة اى جهة
كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر فى مسئلة
ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال
اولاً ودليلهم على الابطال ثانياً وجوابهم عن استدلال زفر ثالثاً اما وجه استدلاله فهو ان
المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق
بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود
الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا
بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على
المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما فى ان
تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين
تحقيقاً وان علقه بغيره كدخول الدار مثلاً فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط
فوات البر غير معلوم التحقق فاشتراط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك
عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين
بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يميناً وبعد ما صح التعليق بناء على
نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث
لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقاً فكذا لا يبطله زوال الحل بان
يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضاً والحاصل انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء
الحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج
الثانى يقع الطلاق عقيبه فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت

بالله تع او بغيره انما شرعت للبر اى لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية
جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله تع مضمونا بالجزاء اى بلزوم
المحلوف عليه من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تع يصير مضمونا بالكفارة
تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة
الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون
كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة
قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة
فى يد الغاصب مع انه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب
لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية
الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية
الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة
الثبوت فى الحال وكما لا بد لحقيقة الشى من المحل كذا لا بد منه لشبهة ولهذا لا يثبت شبهة
النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع و
يمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء
كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها
ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان
الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل
على انه لا بد منه فى الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد
امكن عوده تح فلا جهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما شرط الحل لان المحلية المحتاج الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهى تفتقر الى بقاء الحل
لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل
بفواتها بالتطليقات الثلاث واما ما ذكر المصـ رحمه من ان طلقات هذا الملك متعين
للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل بطريق آخر للاصحاب فى هذه المسئلة وهو ان هذا
اليمين انما يصح باعتبار الملك القايم وليس فيه الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها
كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا
لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين
العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الطلاق ثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت

اليه

اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رح فلو تعين طلقات
هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان
التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات هذا العقد واما الجواب عن استدلال
زفر فهو انه انما اشترط فى التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة فى السبب لا يلزم منه شبهة الثبوت
للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك فى التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند
وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء
من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكر المصـ من ان الشرط فيه
اى فى هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما هو
جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك
الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشى
قبل علته كالطلاق قبل النكاح فلا شبهة اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشى انما تثبت
حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما لم تبطل التطليقات الثلاث تعليق الظهار
لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطى وذلك فى الرجل وهو قايم لم يتجدد ولان
عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت
التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور
فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة
القوم بان يوردوا فى آخر مباحث اقسام النظم ما لبيان اسباب الشرايع اى الاحكام المشروعة
على وجه الاجمال والمصـ رحمه لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالسبب والشرط ونحو ذلك
اورد هذا البحث بعد ذلك السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر فى فن
الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما
تثبت بايجاب الله تع صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك
للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تع لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيف الى اسباب
اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ولانه لو كانت المذكورات عللا واسبابا
لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تع وانكر بعضهم ذلك فى العبادات
خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات
فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب

ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام فى ان شارع الشرايع هو الله تع وحده وانه
المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تع وبجعل الاحكام
مترتبة عليها تيسيراً او تسهيلاً على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع
كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سبباً ظاهراً
يترتب عليه الحكم على ما مر فى فصل الامر **قوله** فسبب وجوب الايمان بالله تع اى التصديق والاقرار
بوجوده ووحدانيته وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم
اى كون جميع ما سوى الله تع من الجواهر والاعراض مسبوقاً بالعدم وانما سمى عالماً لانه علم على
وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فى ان وجوب الايمان بايجاب الله تع الا انه نسب
الى سبب ظاهر تيسيراً على العباد وقطعاً لحج المعاندين والزاماً لهم لئلا يكون لهم تثبت بعدم
ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تع الذى هو
فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل
على ان له محدثاً صانعاً قديماً غنياً عما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبى عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزمانى
على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية
بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تع لانا نقول من جملة الايمان بالله تع
الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثاً وهم ينفون ذلك
ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فى ذلك
متفاوتة على ما يشير اليه قوله تع سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الآية الا ان الاستدلال
بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحاً واكثرها وقوعاً وابينها دواماً لو كل احد يشاهد
نفسه والسموات والارضين فكان ملازماً لكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان
الصبى المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر
عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق
فى حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا
يحتمل عدم المشروعية اصلاً نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب
فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على
السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر رحمه وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند

بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبى اذا بلغ فى شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات
ولم يسلم كان معذوراً عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند المتاخرين
لا يكون معذوراً لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان فى حكم يحتمل النسخ والترفع
والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعاً فى حق المؤدى كما فى جمعة المسافر
قوله وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك فى الفصل
المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اى سبب الوجوب
للزكاة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله تم
هاتوا ربع عشر اموالكم وتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغناء
لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغناء مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان
تكامل الغناء يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغناء وتيسير الاداء
فصار النماء شرطاً لوجوب الاداء تحقيقاً للغناء واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب
المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة
القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وبتجدده تجدد النماء وتجدد
النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك
النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق
المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر
اسم للمجموع وسببيته باعتبار شرف الوقت وذلك فى الايام والليالى جميعاً ولهذا لزم القضاء
على من كان اهلاً فى الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق
جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل فى وقت الواجب
ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم
سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم
لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرايط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه
فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض
الشهر فقد مر بيانه فى باب الامر **قوله** وعن اما لانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل على انتزاع
الشى عن الشى وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم
الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله واخرج عن

عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فذاه عنه غيره كانه نايب عنه كما يقال
ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثانى بط لانه يقتضى الوجوب
على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا
بط لان العبد لا يملك شيئاً فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير
ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الجراب وذكر
فى الاسرار ما يصلح جواباً عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه
لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض
المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول
فى الصبى والكافر قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة التى
هى من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز
الاضافة الى غير السبب مجازاً فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه
يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع
كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد
الا ان يجعل تضاعفاً للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر
السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع
جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع
ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية
الرأس هو الاضافة وغيرها فترجح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية
الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة
يجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهايم ففيه
تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله وللحج اى سبب لوجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة
لا الوقت والاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت
ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هى الارض
النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم

وانما الكافر فيخرج عقلاً لانه ليس من اهل القربة

فيلتفي بالنماء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة
للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تع حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك
بالارض وما يخرج منه فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة
الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل
النصر على الاعداء ويستمطر فى السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض
تقديراً ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من
الارض قليلاً من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة
لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا يصلح سبباً للذلة والصغار
وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء فى ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار
الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعى رحمه يجب العشر
من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج
عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها
عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل
هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما
يصلح دليلاً على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان
الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب سبحانه بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على
الحدث فيكون شرطاً ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة
واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصداً او لم
يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل
الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لم يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه
بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة لكان
الحدث شرطاً للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر
عنها فلو كانت سبباً للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى

بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو
ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله
وللحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من
معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان
من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من
الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا
الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دايرة بين الحظر والاباحة وقد
سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازي قلنا بنى الكلام ههنا على
السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي
اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدايرة
بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين
هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تع والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم
يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد
قوله ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تع بقاء العالم الى حين علم وزمان
قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تع قدر لهذا النظام
المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهي مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء
النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء و
اللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك
يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في
باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد
يشتهي بلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا شرعت
المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد
كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا

فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي
العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل
وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي
الفقه اربعة اركان فاسباب كل ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله فاعلم لما كان المتعارف
في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام
وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا
قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد
ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيها قوله
واما الشرط فهو على ما ذكره المص اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية
وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو
الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان مضافا فان تخلل بينه وبين الحكم
فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان
لم يعارضه علة يصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول
كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا
في معنى العلة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب
رحمه الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط
ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب
وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف
عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لا يصح الا عند
تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفه اما بكلمة الشرط
مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة
كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق
باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر
الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا
لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة
في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه و
الخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون

بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فانه رجع شهود
دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن
معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق
جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه او باعتبار ان العلة
اعم من الحقيقية ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي
اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة
الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف وآخرون بانه دخل عليها ثم
رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان
شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من
المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا
الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب
قوله فان قال انما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم
اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه
وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام رحمه واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي
اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم اورد مثالا
يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان
قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان
القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال
فعند ابي حنيفة رحمه يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه
على دليل شرعي واجب العمل فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود
به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة
بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن
القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا انفذ ظاهرا وباطنا تحقق العتق
قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف
تصرف من المالك في ملكه من غير تعد وجناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه
فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض

فيجب

فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان
العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيصير حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان
العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة
هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق
لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء
الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فما ذهب
اليه المص من ان العلة هي قضاء القاضي بوقوع ضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في
مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق
وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم
بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك
والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي
المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود
التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع
المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى
التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا
مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العلة قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود
العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما
ان التعليق لما كان مقرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان
ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن
لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق
حكم مؤد الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد
من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والاتصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون
الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي
في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كان كما اذا
كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية
في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان

حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد
المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على
الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على
الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع
الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلة بخلاف الحفر
فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية
الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب
ونحو ذلك وجوابه المنع قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي
حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط المحض مثل ان
دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس
وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المايع
فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر
فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا الضمن واما وجوب الضمان عند محمد
في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل
الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المايع قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف
وليس كذلك قوله فان الحل بان يكون حل القيد في حكم السبب لا التعليل لعدم الضمان
وتقريره ان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم و
مفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق
الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة
غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه
وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة
اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمط تقدمه على صورة
العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي
لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء

قوله لا لان محمدا ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف
الى الشرط والنظر انهما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة
سيلان المايع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في
الاستدلال على الضمان فسوق كلام المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان
اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم
عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل
شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن
هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا
جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال
واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح
علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى فعل الطبيعي
فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال لولي فان عورض بان الظاهر
الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي
يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد
منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق
فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم
عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت
الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال
وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين
في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها فلا
يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن
قول زفر رحمه ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في
الاخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المص ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف
له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين السبب والشرط والعلة

والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا
فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا في معنى العلامة
وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي
ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط
الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه
عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما
يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود
النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل
والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته
الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة
في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون
متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال
واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر
يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة
قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله
الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله** ولما كان
لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة
وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون
في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان
عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون
في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة
في الاسرار وهي ان عتق العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة
على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم
ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت
العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر
المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا
وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا شبهة اي

صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت شهادة النساء العقوبة
لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة
قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو
ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ورفع انكاره لاستحقاقه الرجم و
حاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف
في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو
كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من
العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رحمه لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة
في حقنا ليس بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب
الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القايم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت
النسب وتكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم
يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه يثبت بمجرد اقرارها بالولادة
كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب
وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة
فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق
الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها
لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في حق نفسها لا في حق استحقاق
الرد على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت
امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة
الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القايم وبالولادة
يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القايم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله**
بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على العجز عن اقامة البينة
بقوله تع والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا
في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاستمالة ان القرآن في النظم يوجب القرآن في
الحكم عند الشافعي رحمه فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا
مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد

شرطاً للطلاق والعتاق جميعاً مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطاً في حق العتق
لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم
لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغواً في حق رد الشهادة لما لاح من
الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف
في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطاً
قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان
يكون جناية فيكون فسقاً وبين ان يكون حسبة لله تع منعاً للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة
وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلاً فان قيل لما احتمل الحسبة ولم تكن جناية محضة
ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة لله تع الا انه
لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقاً الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن
من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية
عن ابي يوسف رحمه ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال
انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا
كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرين على حال العجز كان العجز شرطاً لا علامة فان قيل او
كان القذف مردداً بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف
باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر
ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها
بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف
لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير
الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله

باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حساً اي من
وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس وبالفعل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود
اصلاً والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق
القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من
القسمين اما ان يكون سبباً لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركاناً
وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط
وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل

بالتعيين سبباً لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او ازاله كالبيع للملك
بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعل بالتعيين سبباً لبطلان الصوم مثلاً بل جعل الامساك
من اركان الصوم فلزمه بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه
مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح
بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون
الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسداً من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب
رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلاً كبيع المضامين
والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيراً ما يطلق احدهما على الآخر
كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ
الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح
قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تع المراد بحقوق الله تع ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص
باحد فينسب الى الله تع لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة
الى الله تع قال الله تع ولله ما في السموت وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن
الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله
وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تع فثمانية كعبادات خالصة كالايمان
وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات
وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة
العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء قوله وكل اي كل واحد
من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلاً
وملحقاً به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى
الايمان من العبادات لابتنائها واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تع لم يتصور
منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها
مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق يعني اذعان القلب وقبوله
لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة
على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي
وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن

وراست گوی داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي م كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلاً على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركناً من الايمان ملحقاً باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء رحمه وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمناً عند الله تع وهذا اوفق باللغة والعرف الان في عمل القلب حقاً فيطلب الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم لم يصر مرتداً في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان ... الاعمال نفياً لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكماً بالانتظار على شريطة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتباراً لجانب المؤنة خلافاً لمحمد رحمه فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة

والعز

والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعاً او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة فيه راجحة لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع منها كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضاً عشرية فعند محمد رحمه يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رحمه يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر منافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلى عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمه ينقلب العشر خراجاً لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين بعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفاً من الفتنة ولكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تع اعزازاً لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تع الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس حقاً له لا حقاً لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تع اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب

وجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بسبب بان حفر بيرأ في غير ملكه فوقع فيها مورثه
فهلك وشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبب ليس بقتل
حقيقة واطلاق التسبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اى العلة فان قيل
قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطي
يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تع رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا
منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اى الكفارات عند الشافعي رحمه ضمان
المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح
في حقوق الله تع لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء
للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل يضاده
كالاستعباد الفايت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه بالدية
او القصاص واما في غيره فظاهر قوله وهو اى العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم وعتق
وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة
الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عم من افطر في رمضان متعمداً فعليه
ما على الظاهر فذهب المصنف رحمه الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلاً على كون
جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايض كذلك ثم استدل عليه بان الظهار
منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة
وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالاً اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة
في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط
بالشبهة وتتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مراراً لم يلزمه الا كفارة واحدة
وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تتداخل كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثاً
في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكراً
من القول وزوراً انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان
في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا تدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق
الدايرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايض ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار
الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تع
عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت
انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة

الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سبباً للعبادة التي حكمها
تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصاً اذا صار معنى الزجر فيها مقصوداً وانما المحال
ان يجعل سبباً للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل
الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصول الى الجنة وهو
مح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما
كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في ساير
الجنايات وصار الزجر فيها اصلاً والعبادة تبعاً فان من دعته نفسه للافطار طلب
للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لا
معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت
الكفارة به لتعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما
تعلقت به لتعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او
يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول
قوله عم من افطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون
العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه
انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة
فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة
لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال
الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس
في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون
كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعاً عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالاً للحق الثابت
اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل
الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً قوله وهي اى الكفارات
عقوبة وجوباً بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات
وعبادة اداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتتأدى
بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام قد اورده فخر
الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصداً الى العقوبة والزجر بخلاف
ساير الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلاً وقد اشرنا

الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها
الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة
ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجراً فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط بهذه
تعريفات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الآن توسط قوله وهي عقوبة وجوباً
عبادة اداء يخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات
لكنه يجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط
فشبهته تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب
الشمس وقد بان خلافه بخلاف ساير الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته
او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها
تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد
شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع
لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهراً فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذاً
ظاهراً وباطناً لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرجه عن
كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب
الشهود ثم جاء المشهود بقتله حياً لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة
لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا
شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمداً حتى
لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل
اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل احتمال
الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائماً
ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح نفسه
يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقاً لله تع
بما هو من فعل العبد اختياراً بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا
اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة
العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو
قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث
ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع

فيه

فيه حقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تع في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد
حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان
وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المماثلة بالمحل فكان حق العبد راجحاً
فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فمحض
حق الله قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله تع ورسوله عم وقد سماه الله تع جزاء والجزاء
المطلق ما يجب حقاً لله تع بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه اذا كان الحد قتلاً ففيه حق الله
تع من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه
معنى القصاص من حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم بتبعية اهل الدار يعني متى صار اداء
احد ابوي الصغير خلفاً عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفاً عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم
يوجدوا اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفاً مثلاً اذا سبي صبي فان اسلم
هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن
سباه في الاسلام فمن مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم
الابوين ليست التبعية خلفاً عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف
عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفاً عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف
فيكون الشيء خلفاً واصلاً وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلاً من وجه خلفاً من وجه قوله لكنه
اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل
الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرائض فيه
وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفاً عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث
فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفاً بل اصلاً وان جعل التيمم خلفاً عن التوضي فحكم التوضؤ
اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان
خلفاً في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفاً وعند
الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة
مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد
اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى
قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه يجب عليه التحري والاجتهاد
ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا

ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانائين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص رحمه عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الانائين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفاً ضرورياً او خلفاً مطلقاً ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا اختير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفاً ضرورياً بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضرورياً انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا رحمهم الله على كون التيمم الخلف مطلقاً اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رحمه وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تع نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله ع م التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقر الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء لان الله تع امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رحمه في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقداً للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لمعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر

لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادةً فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسماً ولا جسمانياً ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على هيئة الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما يصدر عن الله سبحانه وتع واليه الاشارة بقوله ع م اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك صح ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تع عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكر الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل بها الادراك يضيء يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد الافكار وترتب المبادي الموصلة الى المط ومعنى اضاءتها صيرورتها

بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلاً الى المط وقوله من حيث ينتهى
اليه متعلق بيبداء والضمير فى اليه عايد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدى اى
يظهر المط للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتاملة
اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تع والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار
معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام الله سبحانه وتع واعلم ان الفعل الذى يحصل
الادراك باشراقه وافاضة نوره وتكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار كما ذكره
الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المص
تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل
باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول
الى المط وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما
على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعانى فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى
القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هى قوة باعتبار ترتيب المبادى وتهيئة
المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المط انما هو بالالهام وتوفيق الملك
العلام فان قلت القوة التى بها يكتسب النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية
الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع
الآثار ويحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع
فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها الاشراق فى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة
العقل فيما ارتسم فى الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار
قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادى لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة
مراتب قوتها النظرية اى التى بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى
المبادى ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اى يستدل
من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعاً
قديماً غنياً عما سواه بريئاً عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من
الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلاً ينتزع من
الجزئيات المكتنفة بالعوارض المتخصصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب
الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبداء الادراك وهى باعتبار تاثرها عما
فوقها مستكملة فى ذاتها ويسمى عقلاً نظرياً والثانية مبداء الفعل وهى باعتبار تاثيرها فى البدن

الموضوع مكملة اياه تاثيراً اختيارياً ويسمى عقلاً عملياً وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الضروريات
وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس فى مبداء الفطرة خالية عن
العلوم مستعدة ويسمى ح عقلاً هيولانياً تشبيهاً لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن
جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لحصول النظريات سميت عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد
الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت
من غير تجشم كسب جديد سميت عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد
القادر على الكتابة التى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة
عنده مشاهدة لها سميت عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو
حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد
وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة
بعده والمصرح جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل
بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة للتادى الى المجهولات
النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس
المطلق الذى يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل
لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة
بالشدة والضعف كالثلاث الاول وكمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب اتصالها
من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل فيطلق
على نفس القوى ايض ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلاً او منفعلاً وجعلوا المرتبة
الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف
اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك
المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعنى لما ذكر فى تعريف العقل لدرك الحواس نهاية
يلزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا
امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقاً بيبتداء والضمير فى اليه عايد الى حيث
اى طريق يبتداء به من المقام الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس
بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة

وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك
والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة
مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مرتبة
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء
ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج
مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس
صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في
الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ و
مبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف
المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة
مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص بها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة
اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة
عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم قوله
فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهو قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف
الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين
وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها
سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما
ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفات
في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص ليس لترتيب هذه القوى
في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم
يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار
بلفظ بعده الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة
اياهما من الطرفين يترع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف
والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا لقبول صورة الانسان مثلا وصورة الضد الكليتين
المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي و

وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به
التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى
التقريب المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل فان عود
الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق
الذي يبتداء به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا
مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات والمشاهدات
فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم فلا يحتاج الى
العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات
واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك
ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا
ابتدئ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب
للقلب بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة
حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن للاختيار اثر في وجوده سمي العلم
به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار
تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة
للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشر الى الخيرات وهذا التحريك
يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات
البدن وملايمات للشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا
يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان
الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات مهيئة لتطويع القوى وامرها بالخيرات
فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة
ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول
الشرايط وامتناع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك
الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في
الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم
فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل
من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما

كان يعني ان العقل يتفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة
بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان
البدن اعدل واقرب بالواحد الحقيقي اشبه كان النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات
اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور والاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل و
اقبل كان النور الفايض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه
الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل
القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية اذا زادت تناسبا بالعقل
الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد
المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت
بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل
القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوى العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة
مطيعة للقوة العقلية باذن الله تع فهي بامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك
للادراكات قدر ما يرى من المصلحة فتحصل الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان
المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتي النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة
المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها
مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان
الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي
صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده
وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما
لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى
استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح
وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله**
قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تع وكلامه وبعثة الانبياء

عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله**
وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا
يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك
الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم
دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما
اكثر **قوله** فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع
لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة
على ما هو راي الاسمعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه
معرفة الله تع لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح
لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب
هو الله تع بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد
لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان كفرت اي المراهقة تبين من الزوج لانا انما وضعنا البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه
الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما
ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا اعلم انه لا مشقة
فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذاك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب
اذا وجد السبب الخفي او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق
في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا
ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو امن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار
للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة
عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تع فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه حيث
قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرايع فيعذر
الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل
يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله**
فصل ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم فانها لا تثبت الا

بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة
له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً
والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع
وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول
المص رحمه الله رد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعاً واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة
في اللغة العهد فاذا خلق الله تع الانسان محل امانته العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا
الكفار واعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو المعهود الذي
جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تع واذ اخذ ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين
ان الله تع اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في [illegible]
مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ
ميثاقهم ثم اعادهم جميعاً في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة لنؤمن بالغيب وحاصل
كلام المص من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له
وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلابد فيه من خصوصية بها يصير اهلاً لذلك وهو المراد بالذمة
فهي وصف يصير به الانسان اهلاً لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى
المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم
ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى
بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي
لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلاً
للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته
قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقاً به جعلوه
بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما
هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وتم
على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه
وجب على نفسه باعتبار كونها محلاً لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة
وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تع واذ اخذ ربك
ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية

المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه الآية تمثيل
للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال
جعل القضاء في عنقه لا اراد وصف به صار اهلاً لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام
وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تع فحملها الانسان المراد بالامانة الطاعة الواجبة
الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور
وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الراعي
لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوماً حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولاً بكنه
عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تع هذه الاجرام خلق فيها
فهماً وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونار المن عصاني فقلن نحن
مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثواباً ولا عقاباً ولما خلق الله تع آدم عليه السلام
عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوماً لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولاً بوخامة عاقبته وقيل
الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن
عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوماً جهولاً لما غلبت
عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد
العقل ان يكون مهيمناً على القوتين حافظاً لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد
التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفاً
به يصير اهلاً لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة
في كل مفرد من مفردات الكلام وانت لما كان مبنى هذا الاستدلال على ان الانسان يلزمه
ويجب عليه شيء فلابد فيه من وصف به يصير اهلاً لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات
بل دلالة قوله تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على
ان فيه وصفاً هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير
مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مر سانح السانح ما ولاك ميامنه اي يمر من
مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفأل بالسانح لانه لا يمكنك
ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار يستعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى
وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى
ما في كلام المص من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله
تع وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس

الخير او الشر المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله تع والامر اولاً والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار
والايجاد ثانياً في كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح
المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد
حصول الشرايط كما قال تع وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه
ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تع اذا اراد شيئاً قال له كن فهناك
شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل
الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة
التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث
والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن واما بعد
الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفساً مستقلة من كل وجه فيصير اهلاً للوجوب
له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلاً للاداء لضعف
بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل
الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة
تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه
بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها
عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضاً محضاً لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على نحو
المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها
بالاعواض يصير ديناً بالالتزام **قوله** وان كان عاقلاً اي الصبي لا يحتمل الدية وان كان ذا عقل
وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي
لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلاً ايهام ان المراد وان كان
من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان
كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا يجب عليه شيء اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان
وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليباً او باعتبار اشتماله
على الاقرار الذي هو فعل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس
الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن
فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس
باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضاً لان الايمان لا يحتمل النفل اصلاً ولهذا

لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا لا يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه
فينبغي نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق
بينهما وذهب شمس الائمة السرخسي رحمه الى ان لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب
لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضاً لان عدم الوجوب
انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة
يقع فرضاً **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات
المالية كالزكاة مثلاً هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تع غني عن العالمين
وليس المعنى ان الله تع اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تع
وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف
مراده تع فعلى هذا الحاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تع منه الاداء
واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره
باداء زكاته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه بان فعل النائب في النيابة الاختيارية
ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي مؤنة محضة كالعشر
والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق
ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** و
الكاملة اي القدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في
وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا
القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه
البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله
تع او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني
اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل
فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع
الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حتى يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر
فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس
الاداء ايضاً يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه

وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة
ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها
لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع
هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله
يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب
عليهما في هذه الصورة قوله الا يرى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة
الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا مع صحة ثبوت
الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما
الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالشيء
علما به لان الكفر جهل بالله تع وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد
فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر
ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رحمه
فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
محظور لا يحتمل المشروعية بحال فلا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة
وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا
صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة
لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم
العهدة قوله ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال
الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو
اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا ارتداد الزوج وحده قوله الا القرض اي الا اقراض اذ استقراض
مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين
ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا
ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل
من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان
مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمص
رحمه جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا
ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي قوله

فانه

قوله فانه اي الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك
انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين لو اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له قوله وتوسيع
طريق حصول المقص حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي قوله وعندهما اي تصرف
الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما انما هو بطريق انه يجعل
بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة
فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه بخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني ان
رأي الولي شرط لجواز تصرفه اما بنفسه واما بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز
تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير لخصوصه
بان يعمل بيده بنفسه كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين
احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت
بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر
هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر
لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع
للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها
باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هو ضرر
محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة
ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها
الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال
مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة
الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد
يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية
بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكامهما و
يسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاسب وكاهل من عرض له كذا اي
ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض
من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب

ويكتسبه ان لو كان له فيهما دخل باكتسابهما او ترك ازالتهما والسماوية اكثر تغييراً واشد تاثيراً
فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض
والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة
للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة
واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء
الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سبباً **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون
القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشارع وبانتفاء القدرة
ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد
او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنوناً او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقاً مسقط
للعبادات او غير ممتد ان كان طارياً فليس بمسقط استحساناً لوجوه الاول الالحاق بالنوم
والاغماء بجامع كونه عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني
انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث والملك من
باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقاً وتقديراً بلزوم الحرج في
القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلماً بعد الجنون
والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلاً للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب
القضاء فيكون الاداء ثابتاً تقديراً بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون
الغير الممتد طارياً واما اذا كان اصلياً فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد رحمه ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور
على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والعارضي امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث
والطاريان اذ السلامة عن الآفة هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امراً عارضاً
فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان
حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري
وجه التفرقة ايضاً امران احدهما ان الطاري بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفواً
عند عدم الامتداد الحاقاً بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنوناً فزال فان حكمه حكم الصغر
فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال
فيكون امراً اصلياً لا يقبل اللحوق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة
فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة

وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة لانه وقت جنس الصلوات وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض
ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة
فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمداً اعتبر نفس
الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستاً وهما
اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد
في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء
عند محمد رحمه لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستاً وعندهما لا يجب
لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة
الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهراً فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة
المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيداً للفرض لان السنة وان كثرت لا تمام الفريضة
وان قلت فضلاً عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير
في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيراً وتخفيفاً في
سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجراً لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في
محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظراً للصبي او الولي وايمان المجنون استقلالاً انما لم
يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعاً لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد
ليس ركناً له ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل
فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امرأته
لو ذكره بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعاً لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية
تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلماً
تبعاً له وبقي النكاح والا يفرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان
هذا استحسان لان للصغر حداً معلوماً بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه
من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتداً تبعاً لابويه فيما اذا بلغ مجنوناً وابواه
مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تع قبيح لا يحتمل العفو بعد
تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه صار مسلماً تبعاً
للدار وكذا اذا بلغ مسلماً ثم جن او اسلم عاقلاً فجن قبل البلوغ فانه صار اهلاً للايمان

بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اى المجنون يواخذ بضمان الافعال
فى الاحوال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسًا مع ان المقصود هو المال واداؤه
يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعًا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقاريره
وعقوده وان اجازها الولى قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبى
العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما
يشير قوله تع حكاية عن ذكريا عم وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اى
حكم العته حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبى فى اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون
وفى الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله فى
بيع مال الغير والشراء له وفى طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شى يحتمل السقوط
فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن وليه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون
اذن الولى ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب
عليه العقوبات ولا العبادات وفى التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطًا قوله الا ان المرأة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه لكمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغى لانه لا فرق بين
المعتوه والصبى العاقل فى عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما
لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تع خاصة
وانما التاخير فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع الصغير وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم
ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من
ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولًا وسهوًا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم
كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء والنسيان لا ينافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال
العقل ولا يكون عذرًا فى حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما فى حقوق الله تع فاما ان يقع
المرء فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلا يكون عذرًا واما لا بتقصير منه فيكون عذرًا سواء معه ما يكون داعيًا الى النسيان ومنافيًا
للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسى فى
القعدة الاولى يكون عذرًا حتى لا يبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك
الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام قوله وهو اى النوم لما كان عجزا عن الادراكات

اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن فى النوم وعن الحركات الارادية اى
الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب
بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب
واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه
او خلفًا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات
وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
وقيل وفى لفظة عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائمًا عن الصلوة قوله وابطل
اى النوم عبارات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق
والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ فى صلوته
لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر فى النوادر ان قراءة النايم ينوب عن الفرض وفى
النوازل ان تكلم النايم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ فى حق
الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النايم فى الصلاة يبطل الوضوء
والصلوة جميعًا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان
النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة رحمه يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان
يتوضأ ويبنى على صلاته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام
وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل
على العكس ولما كان فى القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العباد اصح تفريع
مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن
القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحًا حيوانيًا وقد افيضت عليه
قوة تسرى بسريانه فى الاعصاب السارية فى اعضاء الانسان فتفيد فى كل عضو قوة يليق
بها ويتم بها منافعها وهى تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهى الحواس الظاهرة والباطنة
على ما مر واما المحركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها ليستبسط الى المطلوب
او ينقبض عن المنافى فمنها ما هى مبداء الحركة الى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها
ما هى مبداء الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة
بالقلب فاذا وقعت فى القلب والدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى من افعالها

واظهار اثرها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء
عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وفي ابطال العبارات لان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدة الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء
ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد
لان موادها غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمنع فيه التنبيه ويبطوء الانتباه بخلاف النوم فان سببه
تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء
وندرته لاسيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز
البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له
ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق
وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي
يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو
حق الله تع ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا من عبادة الله تع و
الحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تع بجعلهم عبيد عبيده
متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء
بمعنى ان الشروع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى
رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهواى الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى
البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة
على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد
ويبقى بعضه رقيقا لان في تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء
لكن لا نم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى
حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض
فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون
الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا
كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار
النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق
فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان

العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة
هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز
اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون
جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما
هو باعتبار المحل فيتجزى احدهما بتجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجز ولهذا
لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل
يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي
ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية
ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف
للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف
العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما
يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء
الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض
الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو
لا يوجب العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك
آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل
لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق
الله تع وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تع قصدا واصلا
لا ضمنا وتبعا وحق الله تع وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان
الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تع ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا
يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع حق الله تع وفي البقاء
بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك
في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه
ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز
عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد
وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله الا في الرد

الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالاً فلا يكون مالكاً مالاً لان
المملوكية المالية ينبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فبينهما تنافٍ وليس المراد
انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكاً للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكاً من
جهة انه مال مبتذل ومالكاً من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمال لانه لا تنافي
بين المملوكية متعة والمالكية مالاً او بالعكس والرقيق وان كان مدبراً او مكاتباً لا يملك شيئاً
من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك
الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى
لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح
ولهذا اصح عند مالك رح قوله ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق
ليس بمملوك في حكم هذه الاشيا بل بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن
المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد
والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك
المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القايمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد
ماذوناً فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجوراً فعند ابي حنيفة رحمه يصح
في حق القطع ورد المال جميعاً وعند محمد لا يصح في شي منهما وعند ابي يوسف يصح في القطع دون
المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو
على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد
في سرقة مال مولاه والنفس المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة
رحمه ان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة
المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال لي وان صدقه
يقطع في الفصول كلها قوله وينافي يعني الرق منبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات
البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلاً
للايجاب والاستيجاب دون ساير الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحراير والسكن و
الازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامات
ولهذا اراد النبي عم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم
يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق
عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعاً فيتعلق

الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بل يصرف اولاً الى الدين الكسب الموجود في
يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر
والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر
الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا
يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الا ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق
المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب
لانها حق المولى قوله وينتصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم
وذلك بتوافر النعم وبكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف
حده القابل للتنصيف كالحد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة لتعظيم ملك النكاح
في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنتصف فلا بد
من التكامل احتياطاً وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق
الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين
اعتباراً لجانب الوجود وذهاباً الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في تنصيف
الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص رحمه
على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق
مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلاً للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان
حل المرأة ازيد كانت محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل
الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف
ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد
شي من المملوكية المتعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب
المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة
فيه لان المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية
وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزماً لاتساع المالكية
فان مالكية ثلاث عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجل ايضاً لان مالكية

لحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضاً لنقصان مالكيته فيكون
طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع
والتضييق قد اعتبرت مرة حيث ينتصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين
بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات في حقه ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك
اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على
زوجتين تحقيقاً للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضاً لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات
وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة قوله ولما كان احد المالكين يريد انه يتفرع على
منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني
قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه
يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي
جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكية العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون
الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر
في ضمان الاموال دون النفس واعتبر ابو حنيفة رحمه جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول
بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار
خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها
بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت
الاخرى بكمالها فانتقص ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما
توقفت على اذن المولى دفعاً للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه
مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها النقصان لانها تثبت بشيئين
ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة
نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع
في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعاً وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن
وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل
المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعاً على
ما له خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويداً قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية
الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال
وملك النكاح فان كل واحد منهما امر مستقل فكانا على التنصيف هذا تقرير كلامهم واعترض

عليه

عليه المص رحمه بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام
العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون
نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعاً وثانيهما
ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق
بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية
النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار
نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في
الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصاناً لا يتعين قدره فقدره
الشرع بالنصف اجماعاً بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان
الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في
الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلايمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية
لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد
الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت
كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الارقاء
ليس بمستقيم لان كثيراً من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة
لا يملك النكاح اصلاً فضلاً عن كمال المالكية قوله وانما ينقص يريد ان العلة في نقصان
دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت
عليها ينتقص منها شيء اعتبره الشارع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازاً عن شبهة مساواة
العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية
فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار
المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد
عليه صورة فلا مساوات حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص رحمه على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني
من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية
في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص
والكفارة حقاً للشرع والمالية قائمة بها تابعة لها يزول بزوالها كما في الموت دون العكس
كما في العتق والظ المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف

والثالث الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون
الدية للمولى لاينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا
ان المولى احق الناس فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لاينافي مالكية اليد والتصرف
حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة
حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولايصح الحجر في البعض بعد الاذن العام والخاص
ولايقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة
من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان
اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل
اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك
الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا
ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولاملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود
الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم
اهليته للوسيلة لايوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك
الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما
الاول فلانه يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكله واما
الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خوطب بحقوق الله تع ويصح اقراره بالحدود
القصاص والدين ولايملك المولى ذمته حتى لايجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما
اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه
بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه
دفعا للحرج واللازم من اهل الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك
اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة
اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا
في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولايثبت بمقابلة المال
كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه
فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له استحقه
المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى

الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رحمه ان دين العبد يمنع ملك
المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند مالك يظهر مالكية
العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف
وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه
المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص رحمه من ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى
شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما
قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما
قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لاتثبت الا فيما وكل به
والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة
ولايصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء
اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولايصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه
ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء
الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون
بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء
الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى
انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب
الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم الضمان اي
القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في
العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لاتخل بهما و
قال الشافعي رحمه القصاص منبئ عن المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية
والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع
البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا
قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عم يرضخ للمماليك ولايسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل
الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي
الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال الاهلية للولاية

لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى
الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم
فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف العبد المأذون فانه
ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من
حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى ساير الكساب
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الغنيمة اعنى الرضخ فصح فى حقه اولا ثم تعدى الى
الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته
بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية
فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى وحيث
الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال
او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له
فى الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا تجب الدية فى جناية العبد
يعنى اذا كانت خطاء اما فى العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال
له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة فى جانب المولى وعوضا فى جانب المتلف
عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة
العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب فى ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك
النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا
عما استوفاه من الملك والمنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع
العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل فى الجناية الخطاء لانه الثابت
بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار
المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابى يوسف ومحمد رح يصير اختيار
المولى لان الاصل فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى
الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة
فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض
لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة و
العقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس

جناية

لكونهما

لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة
ثم فى قضاء الصلوات حرج لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم تجب قضاؤها ولا
حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب
ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت قوله ومنها المرض يعنى غير ما سبق
من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اى حال الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب
الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام
قوله وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من
ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله
قوله نظرا له وبعلم كلاهما متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية
والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر
الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل بعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز
وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى له على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر
الثلث وقوله بعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينته له
اصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعنى لو باع من احد
الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين
من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة رحمه لان حق
الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بتعلق المال
واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل
بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة وهذا مما لا وجه
له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة
وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا
بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر
بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان
يجعل لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى الباقين القيمة واما اذا
قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع من
ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها
الموت وهو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضدا للحيوة لقوله تع

خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق فى الاية
التقدير والاحكام فى حق الموت اما دنيوية او اخروية اما التكليفات وحكمها السقوط الا فى حق
الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان
يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق
الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه
وحكمه ان يبقى ما يقضى به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على
الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب
بواسطة المعاصى وهذا جملة ما فصله فى الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة
قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان
اثر الدين فى توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى
الذمة لان المال محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة
الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند ابى حنيفة
رحمه لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة
عن الحقوق ولهذا يطالب بها فى الاخرة اجماعا وفى الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء
لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا
كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان النبى عم اتى بجنازة رجل من الانصار فقال
لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على
او ابو قتادة رضى الله عنهما هما على يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة
ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب
المجهول على انه لا دلالة فيه على انه ان لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة فى الاخرة راجعة الى
الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء
والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق فى حق من له الحق وان كان ساقطا فى حق من
عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر فى حق من
عليه دون من له قوله حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء
ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقى وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك ففى هذه الصور صاحب
الحق احق بالعين قوله لحاجته اى حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على

ذلك

ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة
المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر
الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكمى فتبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى
بعد موت المولى بل بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان
لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها فى المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد
الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا بحث
وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية
بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة
الى اخر جزء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيجعل فراغ ذمة
المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته
فى اخر جزء من اجزاء حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ويقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون
المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية
الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك
فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرطا للملك البدل يثبت
عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا ويثبت
الارث اى ولانه يبقى ما يقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له
لانه يحتاج الى من يخلفه فى امواله فيفوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة
انتفاع اقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات
التى تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل فان قال اوصيت لفلان
بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق
بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على
الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال
بقاء الملك ويثبت الحكم على سبيل التاجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور
التى على خطر الوجود كدخول الدار ومن الامور الكائنة بيقين كمجئ الغد ليس استخلافا اذ لا يلزم
فيه انعقاد السبب فى الحال ففى الصورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة

الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان
مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم
فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك
ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط التقويم اي المدبر لا يصير كام
الولد في سقوط التقويم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب
بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت
المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها واما
ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم
بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء شفاء للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل
المتلف نفس الميت وقد كانت انتفاعه اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا
له قلنا نعم الا انه خرج عن ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القايم مقامه على
سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل
فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب
وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب
تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته
سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة
خصما من البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغايب
كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل
منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث
اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو
لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوايج
الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب
كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج
الميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب العباد
مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من
ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره كالاكراه

فمن

فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن الاعتقاد
النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم
الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية
وجهل هو دونه ولا يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله وبنبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب
بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار
من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف
الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول قوله ونحوها اي مثل المذكورات
كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير قوله فيحد قاذفه
اي قاذف المسلم الذي وطى في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان
وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا
على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الامر الى
القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فيفسخ واذا لم يكن هذه الفروع
الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم في ايراد الدليل على ثبوت الاحصان
منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض
لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون
وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف
الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم المال
واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة
من ضرورات ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم
الربوا قوله فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما
يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان
شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او
باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه

شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته
ثابتة في التورية فارتكابه فسوق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده
بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعاً
اصلاً فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة
قال شيخ الاسلام رحمه الله في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه
ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سبباً للميراث في دينه
فلا يثبت سبباً للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على
شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف
بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته
وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من
غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان
يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها
في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه
التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغناها يعني ان المال
في نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة **قوله** لجهل صاحب
الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تع على الذات وكونه تع مرئياً في الجنة بالابصار
وكونه خالقاً للشرور والقبايح وبجوز الشفاعة لحط الكباير وجواز العفو عما دون الكفر وعدم
خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب
والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن اي
يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء
ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله انه متأول بالقرآن اي متمسك به صارفه
اياه الى ما يوافقه اعتقاده وانما يلزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع
معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عم **قوله** وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام
بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره
حساً وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من نفس او مال لكن
يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم
لكن لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قايمة حساً فيما

يحتمل

يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم تكن
له منعة ولا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي
لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض
وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق
الدفع **قوله** ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل
انما يكون مانعاً اذا كان محظوراً ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأموراً به كقتل
الباغي والقتل رجماً او قصاصاً وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله
حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه
لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد ولان انضمام
المنع وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في
حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقاً
قوله ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال
اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد
الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم
لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة
مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا
بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا
بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان
كان متناقضاً لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع
عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل
كما في المغصوب قلنا لو ملك لم تجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استناداً
لا ابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس
الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب
كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفاً للقياس وخبر الواحد فيصلح عذراً او الكتاب
والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان
مخالفة المتواتر يكون كفراً لكونه قطعياً وفيه بحث لان الكتاب ايضاً كذلك فمخالفته مما
لا تكون كفراً اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند

قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي
الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب
القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله
تع وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن
ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين
والتمسك بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي
لان قوله تع وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله تع عليه
ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله تع عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله تع لقوله تع وانه لفسق
فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون
بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحقة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع
آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر على ما ذهب اليه الشافعي في مسئلة القسامة وهي ان توجد
قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه ان ظهر لوث اي علامة
يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل
في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم
بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم لاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون
وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف في تقرير القولين
ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد
تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رض انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
عم وبان المالية بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها
قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر اورد مسئلتين
اولاهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها
مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء اي بنى على عدم قضاء الظهر
على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك
لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفا احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو
وبان عفو احد الاولياء يسقط القود وتقلبه لدية لا القصاص فان هذا جهل في موضع الاجتهاد
لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد

بالقتل

بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا
صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا
الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون في محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد قوله
اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى
فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم و
المحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه تجب الكفارة وان
كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء
والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة
الاجماع قوله ومن زنا بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج
لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك للجزء او حلال له فهذه
شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا
يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل
وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن
فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم
انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة
محل فلا يسقط الحد قوله والجهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله
بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء
مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله قوله فانزل الله
تع وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة
فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة رض كانوا
في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول
الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان
لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي
غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه
يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو
بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب او الجد بغير كفو او بغبن

فاحش لم يصح النكاح اصلاً وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلاً عن المفتي
انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لهما حق الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا
توجد له رواية اصلاً قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم
ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم
في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض
بان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى لا يشترط القضاء
ثمة اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير
وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد
الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك
ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة يبطل
حقاً مشتركاً لدفع زيادة الملك عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق
مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصداً وابطال المال ضمناً وفي حق الزوج زيادة
الملك اصلاً واستيفاءه ضمناً قوله ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة
تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين
الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعاً الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحاً كسكر
المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء
ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءاً منه وبدلاً عما
يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف
فيه وقد يكون محظوراً كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير
العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
رح لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا
حتى لو سكر منه يحد اتفاقاً واما نقيع الذبيب وهو الماء الذي القي فيه الذبيب ليخرج
اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى غلا واشتد وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة
يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفياً لما
روي عن ابي حنيفة رحمه ان الرجل اذا كان عالماً بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه قوله
فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تع وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا
تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع

وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاحٍ او لا تصل وانت سكران ليس قيداً
للامر والنهي بل للمأمور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس
عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب
فقوله تع غير محلي الصيد فيمن جعله حالاً عن قوله اوفوا يكون قيداً للايفاء لا للطلب حتى يلزم
عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا
في حالة الصحو بان لا يقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك
حال السكر فلا يكون السكر منافياً لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم
او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلاً لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة
غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار
والتزوج والاقراض والاستقراض وساير التصرفات سواء شرب مكرهاً او طايعاً وذلك
لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيراً وبالسكر لا يفوت
الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجراً له ويبقى التكليف متوجهاً
في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذراً
دفعاً للحرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحاً لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد
ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهراً وهو
التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده
قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق
الله تع على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب
الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع
فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع
لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا
تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت
السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرهاً او اضطراراً
فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعاً فيشترط
الاقرار حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل
بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي

النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده
انه اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها
الهزل فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم
ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع
التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع
الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان
الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازاً
وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة
المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و
الفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه
يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه ينعدم المقصد من المواضعة وهو ان
لا يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن
الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالسبب **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضاء
بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغ العقد مثلا باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا
يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره
على الشيء مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة
الله تع لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي اي التصرفات اما انشاءات او
اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان
كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ
اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه
وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد
عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي
احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور
شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه
قوله لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا
عدم الرضاء كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد
الرضاء **قوله** فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي

احد المتعاقدين انتقض لان للكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما
جميعاً لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة
رحمه مدة الاختيار بثلاثة ايام اعتباراً بالخيار المؤيد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما
يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتباراً لليالي **قوله** عملاً
بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما
شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما
لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف
في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها
عبثاً فانهما انما تواضعا للبناء عليه صوناً للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في
العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخاً للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما
اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي المضي فالعقد باعتبار ان
اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخاً للمواضعة السابقة **قوله** فعلى
اصل ابي حنيفة رحمه يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملاً بالعقد فيصح في الصورتين
وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد
في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند
ابي حنيفة رحمه بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام
في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول
اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام
فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله
واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد
المتعاقدين اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله
واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه تصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون
اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فتصير اقسام الاختلاف اثنين و
سبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه بان
الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على

ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلاً واما اذا اتفقا على الاختلاف
في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم
وهذا ظاهر قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن
وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف
المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت
الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في
صورة المواضعة في نفس العقد والفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها
ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده
على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس
بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفاً
ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدّا في اصل العقد
فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصوداً فلو اعتبرناه وحكمنا
بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتباراً للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد
متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا
بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة
دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا
على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحاً للاصل وتصحيحاً للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف
ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل
بالمواضعة مع صحة البيع يمكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل
واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون
مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان
ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض
وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعاً ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى

انه

انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه انما يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط
وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعاً او مقصوداً قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل و
بطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة
فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارةً وصحة غيرها دلالةً واما المعقول فيفيد صحة
الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة
عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت
طالق غداً واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب
مفض الى الحكم واستندالى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني
اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفاً فان اتفق
المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان
اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة
فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع
بالعكس ووجهه ان البدل وان كان وصفاً وتبعاً بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن
بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهاراً لخطر المحل لا
مقصوداً وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان
وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف
درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعاً لانه بمنزلة التزوج بدون
المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه وقد
سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورةً الى اعتبار التسمية
لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم
يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد رحمه هو
مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملاً بالهزل لئلا يصير المهر مقصوداً بالصحة بمنزلة الثمن
في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياساً على البيع و
عندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصوداً حتى لا يثبت

لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان
المتواضع عليه ص

بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة
على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا
في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما
شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجح العقد
على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول
المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق
ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق
ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الايام الثلاثة بطل الطلاق وان اختارت
او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة
الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة
الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل
اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه
والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه
مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع
فينبغي ان لا يؤثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصد هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون
الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان
الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل فلا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة
لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان
ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة
بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة
بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء
احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء
الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويبطل بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط

قوله واما

قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح
او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا بان يقرا
بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا
وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته
او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز
لان الاجازة انما يلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا
وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما
سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين
وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تع حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا
جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم
قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد **قوله**
ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه يكون كل فاسق سفيها
لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المص
بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي و
اللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح
الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله** لان التبذير
اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل
التبذير نفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع منه
ماله لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم
الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم
به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها
ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث
قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا
اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه
لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق

الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس
وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع
مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا
بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من
جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تع
في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجنون عليه في الدنيا
عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر اليه فيحجر الثاني القياس
على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات
والا لا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انما
صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا
عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير
على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف وان كان من حذاقة واحتيالا
في الوصول الى المقصد لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جاريته بالف دينار
وقوله دخل في سوق النخاسين لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء
الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقول طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة
وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف
فنونه ابهام اي فنون الحيل والتزوير او العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم
وكذا في قوله منيف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض
بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف
كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال
ذلك مما يكون للجيران ضررا بينا فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع
ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وعند ابي حنيفة رحمه لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه
لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع
ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي
تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا من اهله في

محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة
لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تع مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو
سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل
في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص
حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهايم بخلاف منع المال
فانه بالنص وعن الثاني بانا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان
يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل
ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة
لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان
الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه
بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن ساير
انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهايم وفي ترك الجواب عن الوجهين
الاخيرين ميل تام الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان
حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة
بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد
منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال
المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون
سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شي لم يسلم له
شي وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف
عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون لسبب في ذاته كالسفه وقد يكون لسبب خارج كالدين و
ذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول
اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رحمه بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا
والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رحمه يتوقف على ان يحجره القاضي
لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء
والثاني ان حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر
للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال
الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا ركبته

محله

الديون فباع رسول الله عم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق
عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه
فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة
اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا
سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة هو ان يلجئك الى ان
تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك
من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما
اباشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة **قوله** على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في
المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها
السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به خروج من عمرانات الوطن
على قصد مسير ممتد ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة
يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا
اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول
الاثر كما روي عن عائشة رضها وقال مقاتل رض كان النبي يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين
بالعشا فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصار الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول
الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح على فعله ولا يذم تاركه شرعا
او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان
الركعتين انما تكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عم سماها
صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة بما لا يحتمل التمليك
اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما يشرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في صوم رمضان
وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان
السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع
فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض
مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع على لحوق الضرر من حيث
لا مدفع له بخلاف المسافر فانه لا يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ
قبل موهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه قيل
له معناه حكم للمسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما

في

في اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر
هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما
طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما
ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان
كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي
المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب
عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار
كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار
عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة تمسك الشافعي
على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه
معصية وثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقي
في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص
او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هي البغي والتمرد والاباق مثلا لا
نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بدون السفر كالباغي او
الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع
عليهم الطريق والمنهي عنه لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض
المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اولى
وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة
النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد
الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة
الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام
وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير
فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل في حال كونه
غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته
وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للحم وهو

يجد غيره ولا مجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك وغير متلذذ ولا متزود وغير باغ
على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده
قصداً تاماً وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه وتجويز
المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء
فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان
ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله**
ويصلح مخففاً اى سبباً للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء
فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة
في ثلاث سنين تخفيفاً على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام رحمه في بحث الاكراه بان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون
الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام
ههنا ان الخطاء لما كان عذراً صلح سبباً للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالاً **قوله**
اذ لا ينفك اى الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل
مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اى طلاق
المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان
الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب
وفي قوله لا مقام اليقظة والرضاء جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائماً مقام
القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان
يقوم البلوغ مقام الرضاء في التصرفات المفتقرة الى الرضاء كالبيع والاجارة لان الرضاء
امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك
الشيء خفياً يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا
حرج وكذا وجود الرضاء وعدمه لان الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر
من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضاء
في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقاً بحقيقتهما
وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام
القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته

في

في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى
اقامة الشيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل
لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده
وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضاء في المكره **قوله** كالبيع فانه
يعتمد القصد تصحيحاً للكلام ويعتمد الرضاء لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني
على القصد دون الرضاء فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء
منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره
ينعقد نظراً الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام
القصد لكن يكون فاسداً غير نافذ لعدم الرضاء حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اى
القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو
حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدماً للرضاء
لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستنداً الى
اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلاً في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد
الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر وان استقل الفاعل في
قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئاً بان يضطر الفاعل الى مباشرة
الفعل خوفاً من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من
الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئاً او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب
ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او
رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة
كما اذا كان فرضاً كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراماً كالاكراه
على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل
من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه
وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملاً
بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل
لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان
فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر
والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق

بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر
فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اى الاكراه لا ينافى الاختيار لانه حمل للفاعل على ان
يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل و
الضرب ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعى رحمه اى القاعدة التى قررها الشافعى فى باب
الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثانى لا يقطع الحكم
عن فعل الفاعل كاكراه حربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق
لقوله عم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعيا اولا فان كان عذرا بان يحل
للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة
القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل
بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى ان يدفع
عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان
امكنه نسبة الفعل الى الحامل اى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل
كالاكراه على الاقرار وساير الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل الاقدام على الفعل كما اذا اكره
على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزانى مكرهين
قوله وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعنى لو اكره المولى على التطليق بعد مضى مدة
الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضى المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا
امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضى المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله
والاكراه بالقتل والحبس عنده اى عند الشافعى رحمه سواء لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى
دفع الضرر قال الامام محيى السنة الاكراه ان يخوفه عقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان
المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد
السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعنى ان الاصل المقرر عند ابى حنيفة
واصحابه رحمهم ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان
يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان
نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه
على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجى ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب

ومعنى

ومعنى افساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره
عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المط
بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك
الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعنى ان شيئا من
الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام
الرسول عم كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة
وذكر فى الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود
من الكلام والى الحكم فمتى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم
يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره
يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد
الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة قوله فلا ان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعنى ان الاكراه
دون الهزل وخيار الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم
والرضاء بهما جميعا ففى كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الخيار والرضاء فى جانب الحكم وان
وجد فى جانب السبب وفى الاكراه لم ينتف الاختيار فى السبب ولا فى الحكم لكنه فسد والفساد
ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ فى الاكراه اقل
فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه بان ههنا امورا اربعة هى اختيار السبب
والحكم والرضاء بهما ففى الهزل يوجد اختيار السبب والرضاء به مع الصحة وينتفى اختيار الحكم والرضاء
وفى الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضاء بهما ففى كل من الهزل والاكراه يوجد
اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة فى الهزل ومع الفساد فى الاكراه فلا يكون الاكراه اولى
بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم فى الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة
الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان فى كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين
فى الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر فى عامة
الاحكام ونفاذ التصرفات والرضاء قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب مرجوحيته لان
الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل اى الاكراه
بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم
فقبلت ذلك منه وهى مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال
لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال

لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره
على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة
بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق
ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفاً على تمام الرضاء
بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضاء بالسبب
بل بالحكم فتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجدت والا
فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما
ان الهزل يعدم الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضاء في
السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كخيار الشرط لان
اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه
تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق
لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن
والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن
يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم
المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابداً **قوله** وان كانت اي الاقوال
مما ينفسخ ويتوقف على الرضاء وتنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما
الفساد فلان الرضاء شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحاً او دلالة
صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء
فيما ينفسخ ويتوقف على الرضاء لان الرضاء منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد
الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ
الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها يفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر
يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق
اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضاء وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم
يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق وهو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به
هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلاً على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول

لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق
بالشك **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل والاول يقتصر
على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة
بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صايم صايماً على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل
لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت
الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على
الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني
وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل
الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل
لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة
عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل في محل معين
فاذا فعل غيره كان طائعاً بالضرورة لا مكرهاً واورد لذلك مثالين لان تبديل محل
الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرماً على قتل
الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل
آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتياً بما اكرهه عليه فلا
يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون
الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو
قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة
على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه
وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جانٍ
على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل
الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون
تبديل محل الجناية مستلزماً لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر
التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل في محل التسليم
بان يصير مغصوباً لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفاً في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصباً اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمماً للعقد حتى ان المشتري

بملك البيع ملكاً فاسداً لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في
المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل
من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية
على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل
آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل والجواب ان المراد
باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في
ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمنع
ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس الفعل **قوله** والا عتاق
وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى
الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق
من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح
العتق لكونه صادراً عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل
الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد
موسراً كان او معسراً ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل
ولا يمتنع ثبوت الولاء للغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق
ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم
الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف النفس والمال
وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لا نقلاً من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض
المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل
ابتداء فاذا اكرهه على رمي صيد فاصاب انساناً فالدية على عاقلة الحامل والكفارة
عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمداً فعند زفر رحمه القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه
عمداً وعند ابي يوسف رحمه لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث
سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل
لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار
لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح
آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا

يتصور

يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية
اذ الجناية ح يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكنه جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل
فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول
بما هو في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة
مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن
في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات
انواع ما مر كان في حكم الافعال المكره عليها في انها ممن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان حكم
الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراماً او مباحاً
او مرخصاً فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا الثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار
ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث
اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد وحقوق الله تع اما ان يحتمل السقوط ولا ولكل
من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة
وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك
الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل ذلك كان آثماً كما في
الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع
طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق غيره فان
الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنا قتل اما
من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب
ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والوالد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان
ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك
الولد **قوله** والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة يحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم
الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه
الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في
الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها
حتى قتل كان آثماً ان كان عالماً بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثماً كذا في المبسوط

واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر
باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة
لا يحتمل السقوط بمعنى انها لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة
وهي اما في حقوق الله تع او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله
تع غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد
كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته
وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تع غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر
حرام صورةً ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر
فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تع الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان
حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق
الله تع محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات **قوله** وزنا
المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكنها من الزنا حرام حرمة مؤبدة
هي من حقوق الله تع المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تع فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة
في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل
السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي
لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة من حقوق الله تع آه مشعر
بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تع هو
الايمان وفي العبادات الحرام ترك الصلوة مثلا وحق الله تع هو الصلوة فيكون قوله فان
حرمة الزنا عليها حق الله تع تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله وتركها حرام حرمة
لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لشبهة رخصة
نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا
الى حين خوف فوت النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة
لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا للفحولة المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد عطف
على قوله اما في حقوق الله تع فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة
المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد وحرمته متعلقة بترك المعصية كما ذكر في حرمة اجراء كلمة
الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني

لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق
المرأة حتى يكون غير ملجئ م

حرمة

حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو
اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه
مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه
ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان
رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما
اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات
من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم
بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تع ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تع المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة للسقوط
قال وحكمه وحكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيمان لهذا
القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط
وهما حق الله تع تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة
الحقوق لا صفة الحرمة لنفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا
لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي
يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا
لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال
المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود
وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تع بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا
بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء
الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة الحرام سنة
ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من
الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظماء
الهواجر • واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر • وودعت في بغيته
حبيب الدعة ولذيذ الكرى • وعند الصباح يحمد القوم
السرى • فالحمد لله على نعمه العظام • ومنحه الجسام •
والصلوة على نبيه محمد وآله • واصحابه البررة الكرام •
ما دامت الليالي والايام •

وقع الفراغ بعون الله الملك الوهاب عن ترقيم هذا الكتاب الموسوم بالتلويح شرح التنقيح
على يد اضعف العباد محمد بن احمد البسنوي مولداً والحنفي مذهباً في يوم الاحد
احد عشر من محرم الحرام سنة احدى وتسعين والف اللهم اغفر
لمؤلفه وكاتبه ولمن نظر اليه ولجميع المؤمنين
والمؤمنات